

لويس ألطوسير

أن تكون ماركسيًا في الفلسفة



ترجمة: الياس شاكر

أن تكون ماركسياً في الفلسفة

لويس ألتوسير

أن تكون ماركسياً في الفلسفة

ترجمة:

إلياس شاكر

دار الفارابي

الكتاب: أن تكون ماركسياً في الفلسفة

المؤلف: لويس ألتوسير

تحرير النص والتعليق عليه: ج م غوشغارين

ترجمة: إلياس شاكر

الغلاف: فارس غصوب

الناشر: دار الفارابي - بيروت - لبنان

ت: ٣٠١٤٦١ (٠١) - فاكس: ٣٠٧٧٧٥ (٠١)

ص. ب: ٣١٨١ / ١١ - الرمز البريدي ١١٠٧٢١٣٠

www.dar-alfarabi.com

e-mail: info@dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى: كانون الثاني / يناير 2019

ISBN: 978-614-432-956-6

© جميع الحقوق محفوظة لدار الفارابي

تباع النسخة إلكترونياً عبر موقع دار الفارابي

العنوان بلغة الأصل الفرنسية :

ÊTRE MARXISTE EN PHILOSOPHIE

Texte établi et annoté

par G. M. Goshgarian

Traduit par

Elias SHAKER

© Presses Universitaires de France, 2015

ISBN 978-2-13-065173-4

[متابعة ترجمة الكتاب وإنتاجه: محترف القول الجريء بإدارة غازي برّو]

بيروت موبايل: 70216140

Atelier. oser. direl@gmail. com

Réalisation et traduction de l'ouvrage: Atelier oser dire animé par Ghazi Berro

مقدمة

بقلم ج. م. غوشغاربان

I

يوم ١١ حزيران/ يونيو ١٩٨٤، نصح ألتوسير الفيلسوفة المكسيكية فرناندا نافارو، التي ستُنشر سنة ١٩٨٨ تقديماً لفلسفته الأخيرة في شكل حديث معه، بقراءة أحد أعماله العديدة غير المنشورة. كتب إليها يقول: «لقد أعدتُ قراءة مخطوطة "فلسفة"، غير ناجزة، لكن تبدو لي لا بأس بها، فقد قرأتها حتى آخر كلمة. إنها تعالج مسألة بدء الفلسفة إطلاقاً، ومسألة تظاهر ديكارت بخلاف ما يُضمّر في "ترتيب التعليقات". هل قرأته؟ إنني لا أدينه». تقويم ذاتي يُعَدِّل المديح إذ يصدر عن مؤلف عُرف بارعاً في فنّ الانتقاص من شأن الذات. غمر السرورُ نافارو: «أطلعني ألتوسير على تلخيص فلسفيّ "للذين ليسوا بفلاسفة"، نصّ غير منشور، مكتوب في السنوات ١٩٧٦ - ١٩٧٨، وقد حوّلني الاستناد إليه مرجعاً لمشروعي. ورحتُ أكتشفه، مأخوذة به، ألتهمة التهاماً.^(١) في ضوء هذا الاكتشاف الموجه كان قيامها ببناء نصّ *Filosofia y marxismo* (الفلسفة والماركسية)، النصّ الفلسفيّ الوحيد الذي نشره ألتوسير خلال السنوات العشر الفاصلة بين وفاته، التي حلت سنة ١٩٩٠، ومأساة قيامه بخنق زوجته هيلين ريثمان في نوبة جنون سنة ١٩٨٠. كتاب *Philosophie et marxisme* (الفلسفة والماركسية)، الذي

(١) من تقديم بقلم نافارو، في: حول الفلسفة:

F. Navarro, dans *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard/ NRF, coll. « L'infini », 1994, p. 93, 22.

سيصدر بالفرنسيّة في نيسان/ أبريل ١٩٩٤، سيصبح، بالنسبة إلى الفلسفة الألتوسيريّة في طورها الأخير، مقدّمة النصّ المرجعي «التيّار الجوفيّ لمادّيّة التلاقي»^(١)، مع صدور هذا الأخير خريف تلك السنة. أثار هذا النصّ المجتزأ المستخلص من بين ركّام من المخطوطات، العائدة في معظمها إلى سنتيّ ١٩٨٢ - ١٩٨٣، انبهاراً بالتوسّير الأخير وما زال مذكّك لا يعرف فتوراً.

ربّما كان التعّيم على ما قبل الأخير، إذ طال بقاء عدد غير قليل من أعماله المهمّة غير منشور، قد يَسّر عودته تلك إلى دائرة الضوء بعد الوفاة، سواء بتدبير محسوب أو بمصادفة عارضة. ذلك أنّ الفكر العاصف الذي كان لألتوسير السبعينيّات لا يزال يثير نفوراً عدائياً لا يتحوّل إلى ازدراء غير مكترث إلّا بقدر نجاح صاحبه في طمأنة النفس إلى أنّ ذلك الفكر فات وقته إلى غير رجعة تقريباً. حتّى المعلقون المتعاطفون، مع استثناءات نادرة، أسهموا في إبقاء الحَجَر الصخّيّ على سليف فيلسوف التلاقي، ولم يَسْتَبِقُوا من «المتمذهب الخائب» الذي كانه في السبعينيّات إلّا تصريحاته عن أزمة الماركسيّة، تلك التصريحات التي كانت تمهّديّة في زعمهم لـ «Kehre ألتوسيريّة» (أنطونيو نيغري). أمّا فيما خصّ ما في نصوصه قبل الـ «Kehre» (الانعطاف) من مقترحات لحلّ الأزمة، فهي، حَسَب ما يُشبه إجماعهم، تعود إلى زمن سالف.

والحال، يوجد في كتاب الفلسفة والماركسيّة ما يُشوّش ذلك الخط المرسم على هذا النحو بقصد الفصل بين ألتوسير الأخير وألتوسير ذلك الزمن السالف، المُدافع عن دكتاتوريّة البروليتاريا، ضمن دفاعه عن أشياء أخرى يعتبرونها خطّلاً. إذ إنّ ذلك الحديث [مع نافارو]، في قسمه الأكبر، هو في الواقع عبارة عن نسيج مُقَمَّش من مقتطفات وتلخيصات مستلّة من نصوص ألتوسيريّة تعود إلى السّتينيّات والسبعينيّات، كما لو أنّ مؤلّفها أراد أن يلفت النظر إلى أنّ المفهوم المحوريّ في فلسفته الأخيرة، أي مفهوم التلاقي،

(١) ضمن كتابات فلسفيّة وسياسيّة، ١٩٩٤:

Écrits philosophiques et politiques, t. I, Paris, Stock/ Imec, 1994, p. 539-579.

منثور في أعماله كلها، تحت تسميات عديدة: «تراكم»، «خلطة»، «وصلة»، «مصادفة»، «ترأفد»، «عقدة طارئة»، وحتى مفهوم الـ«تلاقي» نفسه، مؤشّر بين غيره من المؤشرات إلى أنّ الانعطافة الألتوسيرية، إن كانت هناك من انعطافة، قد حدثت عبر عَوْد على ما سلف..

بالطبع، إنّ مجرد وجود هذه التعابير في كتاباته السالفة لا يثبت ذلك. أليس المبدأ الأساسي لمادّية التلاقي، أو المادّية الاحتمالية، أنّ بنية جديدة تفجأ الوجود كنتيجة غير متوقّعة لاجتماع سلسلة كاملة من العناصر التي يقع تغير في استعداداتها الداخلية وفي وجهتها تبعاً لتغير مكان تلك التعابير ودورها؟ هكذا يكون من الممكن أن ينبثق نمط إنتاج كنتيجة لتلاقي عناصر «مختلفة الأصول ومستقلّة»، مع كونها ذات قابليّة، تُستنتج لاحقاً، لـ«التواصل فيما بينها لتكوّن هذه البنية [...] بدخولها في تبعيّة لها، استحالتها نتائج لها». فحلّ مسألة الـ«Kehre الألتوسيرية» يقتضي إذاً، العمل في ضوء هذا المبدأ، الذي استخرجنا صوغه بالعبارات الواردة أعلاه من مساهمات كلٍّ من ألتوسير وإتيان باليبار تبعاً في عملهما المشترك قراءة الرأسمال (١٩٦٥)^(١)، وبالتالي محاولة الإحاطة باللمحة التي شهِدَتْ مختلف عناصر المادّية الاحتمالية تتلاقى، ثمّ «تأخُذ» («بالمعنى المقصود إذ يُقال [بالفرنسيّة] إنّ صالفا المايوناز قد «أَخَذَتْ»»^(٢))، كما أوضح ألتوسير نفسه سنة ١٩٦٦ [يقال بالعربيّة «عَقَدَتْ» = تمازجت مكوّناتها وتكثّفت]، على نحو يفضي إلى تكوين مفاعيل البنية الفكرية هذه عبر عَوْد النتيجة على صيرورتها.

أقلّه واحد من هذه العناصر، هو المذهب الذرّيّ الإبيقوري، يلفت النظر بغيابه حتّى أواسط سبعينيّات القرن العشرين. يا هل تُرى كان إطلاق الانعطافة بفعل انحراف احتمالي سرّعه اكتشاف الانحراف الاحتمالي عند الإبيقوريّين؟

(١) Lire le Capital, éd. É. Balibar, Paris, Puf, coll. "Quadrige", 1966, p. 46, 531-532.

(٢) «ثلاث ملاحظات حول نظرية الخطاب»، في: كتابات في التحليل النفسي، فرويد ولاكان.

أنظر: Écrits sur la psychanalyse, Freud et Lacan, éd. O. Corpet et F. Matheron, Paris, Stoc/ Imec, 1033, p. 143.

من الممكن أن يذهب التفكير إلى هذا. فقد كانت لالتوسير، خلال العقد الذي سبق، «لقاءات سريعة» عابرة نسبياً، مع إبيقورس ولوكريسيوس. لكنّ أيّاً من هذه المغازلات «لم يُفَضْ [...] إلى اندماج»، كما تفيد مواصلة الاستشهاد برسالة مؤرّخة في آذار/ مارس ١٩٦٩، ونُشرت بعد مضيّ ستّة أشهر، بعث بها إلى رفيقة كان قد وجد نفسه مضطراً إلى أن يطلب منها، في رسالة أخرى، وهذه ذات طابع شخصي، أن «تسيطر [...] على هواك وتصرّفاتك تجاهي^(١)»، وذلك إثر لقاء بينهما كان لقاءً، الكلمة هنا في محلّها، لم يأخذ. ولا يمكن أن نلمح شيئاً من الصعود الباهر للمكانة المرصودة لحكيم الحقيقة [إبيقورس] لدى مفكّر شارع أولم [التوسير، أستاذاً في دار المعلمين العليا في باريس - المترجم]، إلّا مع الدفاع عن أطروحة أميان في حزيران/ يونيو ١٩٧٥، التي كشف التوسير فيها «مقدّمات مادّية ماركس» عند اسبينوزا، وهيغل، وإبيقورس، ثمّ مع محاضرة غرناطة في آذار/ مارس ١٩٧٦، حيث جرى تقرّظ مكيا فيللي وإبيقورس بالاسم لممارستهما المضادّة للفلسفة استباقاً لممارسة ماركس. ما الذي أعطاه هذا التلاقي الاندماجي بين نظريّة التلاقي الألتوسيرية الأولى وبين القراءة الألتوسيرية لإبيقورس، الذي ستُنسب هذه النظريّة إليه بعد أن تكون قد أخذت؟

أقلّ ما أعطاه، وربّما أكثره، ترجمة نظريّة التلاقي الألتوسيرية إلى خطاب إبيقوريّ، منمّقةً ببعض ما يناسبها من التعابير المحوريّة العائدة إلى السّينيّات، مترجمةً إلى خطاب التلاقي. هكذا نعلم أنّ «مفهوم الاحتمال مطوّراً» يسمّى «تلاقياً»، وأنّ المصادفة «كلمة تترادف مع التّلاقي، لكن بشكل ترافّد». وتشكّل

(١) من كتابين الأوّل بالإيطالية، ويتعلّق بمراسلات ذات صلة بالحزب الشيوعي الإيطالي. ويتضمّن الثاني رسائل التوسير إلى زوجته هيلين:

M. A. Macciocchi, *Lettere dall'interno del P.C.L. a Louis Althusser*, Milan, Feltrinelli, rééd. 1969, p. 344-345;

L. Althusser, *Lettres à Hélène*, 1947-1980, éd. O. Corpet, Paris, Grasset/Imec, 2011, p. 539.

هذه الصيغ جزءاً مكوّناً من عَرَض المادّية الاحتماليّة، وللقارئ أن يحكم، بعد مقارنة بينها وبين الأعمال السابقة، إن كانت قابلة للنسبة إلى Kehre، أم إلى قَطْع متابع، أم الى تطوّر خطّي، أم إلى استعادة بسيطة.

ويستطيع القارئ أن يتصدّى لهذه المقارنة دون أن يغوص في «التيار الجوفي». ذلك أنّ عرض مادّية التلاقي، الذي يقوم بإعادات التعريف هذه، يشكّل الفصل السادس عشر من الكتاب الذي بين يديه الآن، مخطوطة ١٩٧٦ التي نصّح ألتوسير بها مراسلته المكسيكية التي سوّقها سنة ١٩٨٤. فالتوسير الانعطاف، إذا كان التلاقي مع إبيقورس إيدانا بحضوره الراهن، يكون هو هو ألتوسير زمن سالف. ولعلّ الفيلسوف الماركسي عمد إلى تأكيد ذلك إذ أكمل الصيغة الأولى لكتاب أن تكون ماركسياً في الفلسفة في تمّوز/ يوليو ١٩٧٦، وتحديدًا قليل وضعه اللمسات الأخيرة على كتاب من ٢٠٠ صفحة^(١) يتمحور حول مسألة دكتاتورية البروليتاريا.

II

إذا كان تاريخ اعتناق ألتوسير للمادّية الاحتماليّة موضع نقاش، فلا أحد يشكّك في أنّ مغالته مع العداء للفلسفة اتّخذت، في ٨ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٥٧ على أبعد تقدير، منحى حكاية تدوم. يومذاك، جرت في باريس تحت رعاية "Cercle ouvert" («حلقة مفتوحة»)، مناظرة أعلن عنها تحت عنوان «أيستطيع كلّ إنسان أن يتفلسف؟» سرعان ما نزعّت بخفة نحو المبارزة الكلاميّة حول كتاب ما الحاجة إلى فلاسفة؟، وهو دراسة ذهب فيها جان - فرانسوا ريفل إلى أنّ عالمًا مسلّحًا بالعلوم يستطيع دونما خسارة التخلص من الفلسفة، كونها محكومة منذ أمد بأن تكون أدبيّات رديئة ليس إلّا. وشاء ريفل أن يكون دليله على ما ذهب إليه ما يقدّمه دجالون، أمثال هايدغر،

(١) لويس ألتوسير، البقرات السوداء، مقابلة صحافيّة متخيّلة.

L. Althusser, *Les vaches noires- Interview imaginaire*, Paris, PUF, 2016.

ولا كان، وسارتر، وميرلو-بونت، من كلام فارغ على أنه عمق تفكير. فكان من ألتوسير، إذ تداحل في النقاش الذي تلا المناظرة على المنبر، أن تولّى الدفاع عن كتاب صديقه، مشاطراً إياه «الوحي الجوهرى»، كما قال.

كان ألتوسير في الواقع يدافع عن طرح مختلف تماماً برحابته، وهو أن كلّ فيلسوف في كلّ عصر قد شاطر ريفل طرحه. لا شكّ في أنّ لدى الفلسفة «ادعاءً أساسياً» بأنّها تملك معارف لا يملك الإنسان العادي سرّها، معارف تعطيها، في نظرها، عناوين مكانتها في الوجود: «الفيلسوف هو الذي يعرف دائماً بهذا القدر أو ذاك، ما هو الأصل الجذري للأشياء [...]»، والمعنى الحقيقي لما يعرفه الآخرون [...]، ومعنى الأفعال التي يكونون منخرطين فيها». مع ذلك، يظهر، من «منظور أكثر تاريخيّة»، أنّه لا يطلب عناوينه في الفلسفة كفلسفة، بل في تلاقٍ تناحري معها: يعرف الفلاسفة الكبار بأنفسهم «ارتباطاً بفلسفات يرفضونها». الفلسفة «معركة» كلّ مقاتل فيها «يشعر بالحاجة إلى التخلّص من الفلسفات الموجودة».

تُشكّل محاولة التخلّص من الفلسفة، بالتالي، البادرة الفلسفيّة الأولى. كلّ فيلسوف هو بالولادة ضد - فيلسوف.

لكن، والحال هذه، كيف لفيلسوفٍ مضادّ أن يكون، دون أن يكون فيلسوفاً؟ كيف له «أن يقف إزاء هذا العالم على نوع من مسافة أصليّة» ليست بفلسفيّة؟ كيف له «أن يرفض الفلسفة دون أن يؤسّس واحدة؟»

ينبغي طلب الجواب، حسب ألتوسير الشاب (كان سيحتفل ببلوغه التاسعة والثلاثين من العمر بعد ثمانية أيّام)، عند ماركس الشاب. إذ لم يكد الأخير، مؤسّس علم التاريخ، يفرغ من تأسيس هذا العلم، حتّى استنفره لمحاصرة القاعدة الخلفيّة لفلسفة زمنه، إيديولوجياه المسيطرة. بيّن ماركس على هذا النحو كيف يكون المرء ماركسيّاً في الفلسفة دون أن يصبح فيلسوفاً ماركسيّاً، وكيف يتغلّب على الفلسفة على نحوٍ غير فلسفي: يعمل منها العلم. ألتوسير مطلع السّينيّات عالج الفلسفة على نحو مختلف: عمل منها علماً. إذ إنّ ماركسه هو، بعدما تورّط في الفلسفة المضادة الأولى - التجريبيّة

- العائدة لشبابه، رفض الفلسفة بتأسيس فلسفة كانت، فضلاً عن كونها فلسفة، علمية: المادية الديالكتيكية، ملحق المادية التاريخية، علم التاريخ. بتعبير أدق، أسس ماركس هذه الفلسفة العلمية من حيث الحق، خصوصاً في رأس المال، دون أن يتوصل إلى صوغها بالفعل. ينبغي إذاً، من أجل ماركس، أن يُقرأ رأس المال، بهدف تبيان الفلسفة الباقية فيه «في حالتها العملية». إن المهمة التاريخية هي ما يعطي الفيلسوف الماركسي في زمننا صلاحياته، كونه أفضل معرفة أقله بكنهه، إن لم نقل بمعنى كل ما يعرفه الناس ويعملونه. هذا مدوّن بلا لبس في من أجل ماركس، الكتاب الذي يجعل من المادية الديالكتيكية ما ليس بأقل من النظرية العامة لكونه الممارسة النظرية عموماً، وفي الوقت نفسه، وبإسناد من سبينوزا، النظرية العامة لكونه الممارسة عامةً، وبالتالي النظرية العامة لصيرورة الأشياء عموماً^(١).

قد يكون من الصعب تقديم تلخيص أفضل، بهذا القدر اليسير من الكلمات، للفلسفة المثالية الخاصة بكنه الكل ونقيضه، التي يعمل التوسير على تفكيكها في أن تكون ماركسيّاً، من أفلاطون إلى ليقي - ستروس، مروراً بكانط، دون أن ينسى... التوسير. والحاصل عوّذ آخر على نفسه، وهذه المرة كنقد ذاتي، جرى التعبير عنه صراحةً في المقطع حول الـ «فكرة خاطئة» بأن ماركس أسس فلسفة بتأسيسه علماً خاصاً بالتاريخ. بتعبير أدق، يتعلّق الأمر بعوّذ على عوّذ، إذ إن هذا النقد الذاتي سنة ١٩٧٦ يستعيد آخر يعود إلى حزيران/ يونيو^(٢) ١٩٧٢، وهذا بدوره استعادة للنقد الذاتي المفصّل العائد إلى ١٩٦٦-١٩٦٧، الذي لن ينشر مؤلفه منه سوى مقتطفات يسيرة.

(١) التوسير، «حول الديالكتيك المادي» في: من أجل ماركس:

“Sur la dialectique matérialiste” (1963), dans *Pour Marx*, Paris, Maspero, coll.

«Théorie», 1965, p. 169-170.

(٢) ردّ على جون لويس:

Lewis, Paris, Maspero, coll. «Théorie», 1973, p. 41-42, 55-60 ; John à Réponse

كذلك، عناصر نقد ذاتي:

autocritique, Paris, Hachette Littérature, coll. «Analyse», 1974. 'd'Éléments

جاء النقد الذاتي العائد لأواسط الستينيات عقب صراع دافع ألّتوسير فيه عن علم خاص بالتاريخ مهذّد، في نظره، من قبل إيديولوجيات إصلاحية تحاول أن تجعل من نظرية ماركس الثورية المرحلة العليا من إيديولوجيا النزعة الإنسانية البرجوازية. وكان لهذا الدفاع الفلسفي عن المادية معتركة السياسي: التوجّه الأساسي لدى الحزب الشيوعي الفرنسي، الذي حاول ألّتوسير عطفه في اتجاه «مضاد يساري للستالينية». وكان إثر فشله أنّه تنبّه إلى حصان طروادة مثالي مقيم في كنف مادّيته هو، وتخلّص من الفكرة التي ذكرنا معتبراً إياها «تنظيرية».

أعادت الـ *Kehre*، إذ استعجلها هذا النقد الذاتي، الفكر ألّتوسيري إلى الطريق القويم، إذا صحّ التعبير، طريق الانحراف الفلسفي المضاد الذي شقّ قبل ذلك بعشر سنوات. فهي انعطافة أدّت، عبر نقد ذاتي متابع، إلى الفلسفة المضادة التي تكرّست بعد عشر سنوات في أن تكون ماركسيّاً. وأدّت في الوقت نفسه إلى التلاقي - الاندماج الخاصّ بهذه الفلسفة الحارفة (سيكتب ألّتوسير سنة ١٩٧٢ أن الشيوعية هي في المقام الأول «مُحيّرة»، إذ «تحرف عن الطريق المتبع»^(١)) مع مادية التلاقي التي يوجد في لبّها، بحسن تدبير من المصادفة، ما يسمّيه ألّتوسير، سنة ١٩٧٦، «انحرافية/ انحراف» الكلينامن [*clinamen* (حرف) الكلمة اللاتينية التي عبّر بها الشاعر الفيلسوف اللاتيني لوقريتيوس، في القصيدة الملحمية التي لخصّ بها فلسفة إبيقورس، عن نظرية الأخير حول «انحراف» الذرّة الذي أوجد العالم - المترجم]. وهي، بعد وقوع الحدث، تُبيّن الطابع العرضي الطارئ نسبياً للتلاقي، لفترة وجيزة، ١٩٦١ - ١٩٦٥، بين عناصر من المادية الاحتمالية الناشئة ومثالية «الانحراف التنظيري» الواضحة. لكنّ هذا الانحراف الأخير، كما سيكون مفهوماً، لم يكن انحرافاً: إنّهُ يقود مباشرة إلى أرثوذكسية ما كان ألّتوسير، سنة ١٩٥٧، يسمّيه بـ «التقليد العظيم».

وجدت عناصر الفلسفة ألّتوسيرية الجديدة مكانها في «درس تأهيل إلى

(١) «كتاب الشيوعية» (غير منشور).

الفلسفة مخصص للذين ليسوا بفلاسفة^(١) (وتفضيلاً للعلميين)، الذي ألقى التوسير في إطاره خمس محاضرات خلال تشرين الثاني / نوفمبر - كانون الأول / ديسمبر^(٢) ١٩٦٧. لكن ينبغي الانتظار حتى شباط / فبراير ١٩٦٨، «لينين والفلسفة»^(٣)، محاضرة تأهيل للفلاسفة إلى الفلسفة اللينينية، كي تبلور هذه العناصر في فكرة أن الفلسفة هي مواصلة السياسة بوسائل أخرى، مع كون وسيلتها المفضلة استثمار نتائج العلوم.

لا شيء جديد في ذلك، بمعنى ما: كانت الفلسفة النظرية كذلك تتعاطى السياسة باستثمار نتائج علم التاريخ كوسيلة، محققة مع ذلك نتائج سياسية: بفضلها أمكن سماع خطاب مضاد يساري للستالينية في الحزب الشيوعي الفرنسي. لكن نظرية الفلسفة التي كانت هذه الفلسفة تقترحها لم تكن تمكنها من تبيان ما كانت تعمله. فهي إذ تريد أن تكون علماً - بل علم العلوم - يختص بمعالجة موضوع ينماز عن موضوعه الحقيقي، إنما تعترف بعجزها عن تقبل أن يغيرها العالم الذي تُنظر له، أو أن تغيره: لم يكن في مقدورها غير أن تعرفه.

للخروج من هذا الطريق المسدود، قام التوسير بعكس وجهته. اعترف بأن الفلسفة الماركسية تعمل في تبعية لإيديولوجيا، پروليتارية، فهي، بالتالي،

(١) جرى الإعلان عنه على هذا النحو في كراس الدعوة حاملاً توقيع «لويس التوسير». انظر: پ. ماسرنه، «التوسير ومفهوم فلسفة العلماء العفوية»:

<http://stl.recherche.univille3.fr/seminaire/philosophie/macherey/macherey/20072008/macherey21052008.html>

(٢) الفلسفة وفلسفة العلماء العفوية (١٩٦٧)؛ «من صوب الفلسفة»، في: كتابات فلسفية...، م س، (١٩٩٥):

Philosophie et philosophie spontanée des savants, Paris, Maspero, coll. « Théorie », 1974 ;

« Du côté de la philosophie », *Écrits philosophiques...*, op. cit., t. II, 1995, p. 255-298 (le 5ième cours).

(٣) «لينين والفلسفة»، في: عزلة مكيفللي ونصوص أخرى:

«Lénine et la philosophie», dans *Solitude de Machiavel et autres textes*, éd. Yves Sintomer, Paris, Puf, coll. « Actuel Marx confrontation », 1998, p. 103-104.

على «صلة عضويّة» بالسياسة. ولاحظ أنّ «الأغلبية الواسعة» من الفلسفات هي كذلك على صلة بالسياسة، وأنها «تُكر مع ذلك بشراسة» وجود هذه الصلة. ثمّ أكد أنّ الفلسفة الماركسيّة «تمتنع عن النكران»^(١).

ما الفائدة من هذا النكران؟

الجواب مزدوج^(٢). «الطبقات المسيطرة تنكر أنّها تسيطر.» «الفلسفة تمثّل صراع الطبقات، أي السياسة.» ستكون الفلسفة المسيطرة إذاً، ممثّلة هذا الإنكار لدى العلوم، باعتباره مكوّنًا جوهريًا من سياسة المسيطرين، وإلا قد يكون من شأن العلوم تكذيب هذا الإنكار.

إنّها تمثّله بالتغطية على سيطرتها عبر السياسة وعلى تحدّدها عبر العلوم، واضعة هذه الأخيرة، والإنكار يستدعي الإنكار، «في حالة خضوع واستغلال لأغراض تبريرية تخدم قيماً من خارج نطاق العلم.» علاقة الإنكار هذه التي تقيمها الفلسفة مع «علاقتها الحقيقيّة مع العلوم» هي في الوقت نفسه شرط تواطؤها مع سياسة المسيطرين ونتيجة هذا التواطؤ^(٣). إنّ المكان غير المعترف به لهذه العلاقة الحقيقيّة هو ما تأتي الفلسفة لإشغاله بادّعائها الفلسفي أنّها تعرف «الأصل الجذري للأشياء».

فكشّف الإنكار الفلسفي يعني بالتالي، إظهار العلاقة «الفلسفيّة» التي تقيمها الفلسفة مع شروطها الحقيقيّة، كي تفتح الطريق أمام مساءلة القيم الخارجة عن نطاق العلم، أي الإيديولوجيّة، التي تتطوّر الفلسفة لخدمتها. كيف السبيل إلى رفض هذا التواطؤ بين الفلسفة وسياسة المسيطرين، وفرضها الطاعة على العلوم الواقعة تحت قيادتها؟

يجيب ألّتوسير على السؤال في «لينين والفلسفة»: بالاستناد إلى «المعرفة الموضوعيّة (إذاً العلميّة)» للفلسفة، أي إلى «نظريّة عن الفلسفة»^(٤). لكن،

(١) الفلسفة وفلسفة العلماء... م س، ص ٩٦ - ٩٧؛ «لينين والفلسفة»، م س، ص ١٣٣، ١٣٥.

(٢) م ن، ص ١٣٤ - ١٣٥.

(٣) «من صوب الفلسفة»، م س، ص ٢٦٥.

(٤) «لينين والفلسفة»، م س، ص ١١٣، ١٣٤.

كما لاحظ قبل سنة في كتابه تأهيل إلى الفلسفة: «ينبغي الحذر من الوقوع في وهم القدرة على تقديم تعريف، أي معرفة للفلسفة يكون في وسعها الإفلات جذرياً من الفلسفة [...]؛ لا يمكن الإفلات جذرياً من دائرة الفلسفة. كلّ معرفة موضوعية عن الفلسفة هي بالفعل في الوقت نفسه موقع داخل الفلسفة.^(١) ومع ذلك: «لا أقلّ من أبداً (!) لن نقول إنّ الماركسيّة فلسفة جديدة^(٢)». الماركسيّة، كما جاء في «لينين والفلسفة»، هي «ممارسة جديدة للفلسفة» ممارسة «تستطيع تحويل الفلسفة».

فالعلاقة المزدوجة التي تقيمها الفلسفة مع السياسة من جهة، ومع العلوم من جهة أخرى، وتكون شرط وجود أيّة فلسفة، هي التي تُوفّر سبيلاً للخروج من «دائرة الفلسفة» - «الدائرة الجهنميّة»، كما سيقال في أن تكون ماركسيّاً في الفلسفة - الدائرة التي أشار ألتوسير إليها في مناظرة «الحلقة المفتوحة». فإذا كان «الإفلات الجذري» من هذه الدائرة، ليس أقلّ تعذراً من التخلص من الإيديولوجيا، يبقى من الممكن، انطلاقاً من علم التاريخ، تدبّر علم غير فلسفي للفلسفة، مع مواصلة استخدام هذا العلم، بطريقة فلسفيّة سياسيّة، لخوض الصراع جَوْاء الفلسفة. أن تكون ماركسيّاً في الفلسفة يعني الدخول إلى الحلبة الفلسفيّة لتمثيل علم الفلسفة لدى فلسفة معروف كونها، في الحكم الأخير، شكلاً نظريّاً للسياسة، وبالتالي للإيديولوجيا.

وسيتقل ألتوسير إلى الهجوم في أن تكون ماركسيّاً في الفلسفة، متبعاً سبيلاً جرى رسمه عن طريق المجاز في «لينين والفلسفة»، ويرمي إلى تفكيك بناء التقليد العظيم الخاصّ بالفلسفة المثاليّة بواسطة اتّخاذ مسافة من المسافة التي تدّعي هذه الفلسفة اتّخاذها من العالم. من هنا تتحدّد المهمّة التاريخيّة للفيلسوف الماركسي المسلّح بالنظرية: تحويل هذه «المسافة الأصليّة»

(١) الفلسفة وفلسفة العلماء...، م س، ص ٥٦.

(٢) «لينين والفلسفة»، م س، ص ١٣٦.

الأسطورية إلى «فراغ مسافة متّخذة»^(١) - بما فيه ذلك الذي سيصبح، سنة ١٩٧٦ وما بعدها، الفراغ الذي ينبثق إثر «الانحراف الأصلي»، حيث لم يكن يوجد سوى «فراغ» امتلاء طافح. بتعبير آخر، أن تكون ماركسيّاً في الفلسفة، يعني، حسب «لينين والفلسفة» إفراغ فراغ مزيف مملوء احتياطاً بـ«المعنى الأصلي للعالم»، بهدف الإنساح في المجال لتمثيل المعرفة العلميّة فلسفيّاً. كيف العمل على ذلك؟ مجاز آخر لا يقلّ عن السابق شهرةً: بترسيم «خطّ فاصل»^(٢) في الممتلئ حتّى الطفح/ الممتلئ زيفاً من الحقل الفلسفي. هذا الخطّ، إذا ما جرى ترسيمه جيّداً في اللحظة المناسبة، سيجعل من الحقل الفلسفي ميدان معركة، كي يسمح بوجود تلاقٍ يكون مصيرُ الممارسات العلميّة معترّكه، مع كون معترّك المعترّك، كما رأينا، هو السيطرة الطبقيّة. ليس ما يجري في الفلسفة بالتالي، في حقيقة الأمر، إلّا التكرار إلى ما لا نهاية لإنتاج -إفراغ فراغ عبر تشكيل آخر، بواسطة تبوين/ تمييز ليس له من عدّة الحرب سوى الخطّ العديم: «لاشيء فلسفيّاً» من طروح وطروح مضادة ومقولات وغير ذلك من «مواضيع فلسفيّة»، كلّ هذه المواضيع غير الموضوعيّة التي، مع ذلك، تشكّل تجسّيداً لغاية حيويّة: الدفاع عن العلوم ضدّ استغلالها من قِبَل الفلسفة المثاليّة والإيديولوجيا.

بهذا المعنى ليس للفلسفة تاريخ. وتعبير أدقّ، تاريخها هو، في الحُكم الأخير، تاريخ الترسيم الأبدي للخطّ الفاصل نفسه، الذي يمرّ بين الحزبين الفلسفيّين الكبيرين، وأحدهما، المادّي، خاضع للسيطرة، يتحزّب بكشف التّحزّب المتستّر لدى الآخر، الذي يسيطر عليه بهذا التستّر.

من شأن «الممارسة الجديدة للفلسفة»، كما تظهر خلال ١٩٦٧ - ١٩٦٨، أنّها، بنتائجها العمليّة، تُذكّر بالممارسة القديمة الفلسفيّة المضادة

(١) م ن، ص ١٣٢.

(٢) م ن، ص ١٣١. التعبير مستعار من لينين، المادّيّة ومذهب النقد التجريبي، القسم الثاني، الفصل الخامس.

التي جرى التذكير بها سنة ١٩٦٥ عبر صورة ذاتية التوسيرية تمثل الفيلسوف المضاد الساذج الذي كانه، بدأه على أن يوكل للفلسفة دور «الوعي النقدي المتلاشي لدى العلوم»، الوعي الذي تقتصر مهمته على «التخفيف النقدي الدائم من أخطار الوهم الإيديولوجي» الذي كان يحاصره: سذاجة كانت تحكم هذا «الوعي من خارج» العلم بآلا يملك من التاريخ إلا تاريخ «موت-ه» المواصل^(١). ومع ذلك، قد يكون من الخطأ اعتبار الممارسة الجديدة للفلسفة مجرد نفي لصد - الفلسفة المضادة. قد يكون في ذلك نسيان أن كل علم يتقدم بـ «قطع مواصل»، وفق فكرة أخرى مضادة للتفسيرية جرى اعتمادها في فترة ١٩٦٧ - ١٩٦٨^(٢). كان على التنظيرية أن تواصل الوقوع تحت شفرة المقصلة قبل أن يلاقي علم الفلسفة، حسب أن تكون مار كسيًا في صيغته الأولى، ما كان منطقها الداخلي يقود نظيره التفكير الديدي نحوه: دكتاتورية الهروليتاريا.

III

يمتد أحد تحدّرات الأنساب النصّية الذي يمكن أن ننسب إليه أن تكون مار كسيًا في الفلسفة، من الإعلان البرنامجي، في نهاية «لينين والفلسفة»، عن «تحويل للفلسفة»، نحو «تحويل الفلسفة»، نصّ محاضرة غرناطة في آذار/ مارس ١٩٧٦ التي يضمّ أن تكون مار كسيًا الأساسي فيها. وهو يضمّ كذلك صيغة معدّلة للدرس الخامس من التأهيل إلى الفلسفة لسنة ١٩٦٧، وهو عبارة عن تحليل لنظريات المعرفة منذ ديكارت. وإذا أضيف إلى ذلك أن كتاب ١٩٧٦ يقدم نفسه كـ «ما ليس في إمكانه ألا يكون مخطط نظرية علمية للفلسفة»، النظرية التي اعتبر «لينين والفلسفة» أنه «بداية متلعثمة»^(٣) لها، لكن أيضاً، وبصريح العبارة، يبدو أن تكون مار كسيًا، شأنه شأن الشروع

(١) من أجل مار كس، م س، ص ٢٠ - ١٩.

(٢) «خصام المذهب الإنساني»، في كتابات فلسفية، م س، ج II، ص ٤٨٧؛ «لينين والفلسفة»،

م س، ص ١١٦.

(٣) «لينين والفلسفة»، م س، ص ١٣٤.

بـ«الممارسة الجديدة للفلسفة» الذي كان ألتوسير يتوق إليه في محاضراته سنة ١٩٦٨، يندرج في المتابعة المباشرة لنصوص انعطافة ١٩٦٧-١٩٦٨. لكنه كذلك استئناف لكتاب ظلّ مكانه شاغراً.

بعد انهيار عصبي مديد بدأ في نيسان/ أبريل ١٩٦٨ - بداية «مرض طويل دون انقطاع تقريباً» طيلة أربع سنوات، باستثناء «صحوة ربيع ١٩٦٩»، حسب رسالة كتبها في نيسان ١٩٧٢ - أنجز ألتوسير، في ربيع ١٩٦٩ بطبيعة الحال، مخطوطة تحمل العنوان ما هي الفلسفة الماركسية اللينينية؟ وتحولت المخطوطة خلال الربيع إلى عمل تبدّل عنوانه إلى حول إعادة إنتاج علاقات إعادة الإنتاج، وعمد المؤلف إلى استلال مقتطفات منه جمّعها في مقالته المعروفة سنة ١٩٧٠، «الإيديولوجيا والأجهزة الإيديولوجية تبع الدولة». وصار حول إعادة الإنتاج إلى إصدار بعد الوفاة.

يشرع الفصل الأول من هذا النصّ بكتابة تاريخ للفلسفة انطلاقاً من سؤال سيُطرح للنقاش مجدّداً في الفصل الأول من أن تكون ماركسيًا: هل غرامشي على حقّ في قوله إنّ «كلّ إنسان فيلسوف»؟ وهو السؤال الافتتاحي لمناظرة «الحلقة المفتوحة»، وليس في ذلك ما يدهشنا: «هل لأيّ إنسان أن يتفلسف؟» لم يجب ألتوسير عن ذلك، سنة ١٩٥٧، نابذاً السؤال نفسه بمزحة. لكنّه بعد عشرين سنة بدا داعماً رأي سلفه الإيطالي: «ليست الفلسفة شأنًا يخصّ الفلاسفة المحترفين». وهو، في الواقع، إنّما ينسب إليه طرْحاً ألتوسيريّاً: كلّ إنسان فيلسوف لأنّه يعيش «في ظلّ إيديولوجيا مشبعة بمتساقيات فلسفية»، وبتعبير آخر، إنّ الفلسفة «العفوية» الخاصّة بكلّ إنسان أيّاً يكن هي في حقيقة الأمر «مغروسة» في وعيه من إيديولوجيا تسهم الفلسفة في تكييفها^(١).

(١) هذا التلخيص للإجابة جرى توسيعه في أن تكون ماركسيّاً وهو وارد في نصّ كُتب سنة ١٩٧٦ بمثابة سيرة ذاتية تحت عنوان الوقائع، ونُشر بعد وفاة ألتوسير، في: المستقبل يدوم طويلاً، تبعه الوقائع:

= *L'avenir dure longtemps suivi de Les Faits*, Paris, Flammarion, coll. « Champs

ينتهي الفصل الأول من حول إعادة الإنتاج بوضع تعريف علمي للفلسفة في علاقتها المزدوجة مع «العلاقات الطبقيّة والدولة» من جهة، والعلوم من جهة أخرى، التعريف الذي أشير إليه في «تنبيه إلى القارئ» باعتباره «غاية» العمل ككل. ولن يكون باقي المجلد الأول إلا «التفافة طويلة» تقود إلى هذه الغاية، كما يقول التوسير في نهاية الفصل الأول. لماذا إذاً، البدء بهذه الصفحات العشر، ثم تركّ المسائل المثارة فيها «معلقة»؟ يُنبئ «الـتنبيه» بأنّ ذلك عائد «إلى دواعٍ نظريّة وسياسيّة مهمّة جدّاً ستظهر في نهاية المجلد الثاني».

يأتي أن نكون ماركسيّاً مكان هذا المجلد الناقص. وهذا المكان يكتنفه المجلد الأول مسبقاً، إلى حدّ ما، الأمر الذي قد يستدعي، افتراضاً، كتابته بالنيابة عن التوسير: بمثابة إشارة إلى الوجهة التي يتخذها تفكيره حول الفلسفة بعد انعطافة ١٩٦٧-١٩٦٨.

لننتقل من تقارب بين الدرس الخامس من التأهيل العائد إلى ١٩٦٧، ومقطع معروف من مقالة ١٩٦٩-١٩٧٠ حول الإيديولوجيا. فحسب الدرس، تقيم الفلسفة علاقة «فلسفيّة» مع شروط وجودها الحقيقيّة. وحسب المقالة، «الإيديولوجيا هي "تمثيل" لعلاقة خياليّة يقيمها الأفراد حول شروط وجودهم الحقيقيّة^(١)».

المقطع الذي يرسم، بنقاط الأثر، علاقة بين هاتين العلاقتين، الخياليّة في إحدى الحاليتين و«الفلسفيّة» في الأخرى، هو النسخة الأصليّة من استهلاكيّة المشهد الشهير، مشهد مناداة التابع من قبل الذات [«ذات» و«تابع»، في الفرنسيّة، لفظة واحدة للكلمتين، الأولى معرفة والثانية نكرة - م.م.]: المقصود هنا مناداة الله لموسى. إنّه مقطع يتضمّن جملة لا وجود لها في المقالة: «على

= «essais», rééd. 2013, p. 402-403.

(١) «من صوب الفلسفة»، م.م.، ص ٢٦٥؛ أيضاً، «الإيديولوجيا والأجهزة الإيديولوجيّة تبع الدولة (ملاحظات من أجل بحث)»:

Sur la reproduction, Paris, Puf. Coll. « Actuel Marx confrontation », 2011, p. 288.

أيّ حال سنعود حتماً إلى هذا البرهان عندما سيكون في وسعنا العودة إلى التكلّم على الفلسفة^(١).

الله المجلّد الأوّل، في علاقته مع التابع، هو هو بالتالي القائم بمقام الفلسفة في المجلّد الثاني.

يمكن افتراض أنّ هذا المجلّد الثاني كان سيعالج موضوع مناداة كلّ إنسان من قِبَل الفلسفة. وهكذا تكون الفلسفة قد «ازدوجت» في أتباعها، اقتداءً بالله، «حتّى الانقلاب المريع لصورتها [منعكسة - م]. فيهم». وتتغيّر طبيعة تابع الفلسفة الخيالي هذا من عصر إلى عصر، كما يقول الدرس الخامس، بالعلاقة مع التمثيل الفلسفي «للخاصيّة العقلية المسيطرة في العلوم»: ديانويا dianoia، الماهية المفكّرة، العقل المراقب، العقل الاختباري، إلخ^(٢). كان من المفترض إذاً، أن يهتمّ المجلّد الثاني بتمثيل كلّ إنسان، عبر تمثيل خيالي يقوم به التابع لعلم عصره.

لنتقدّم خطوة أخرى. كتب ألتوسير في حول إعادة الإنتاج أنّ «ملموس» الأجهزة الإيديولوجيّة تبع الدولة واقعاً، ليس بلا بعض «النشاز»، تحت «سيطرة» ما يشبه «توزيعاً موسيقياً وحيداً [...] هو التوزيع الذي تملّيه إيديولوجيا الدولة»، أي إيديولوجيا الطبقة المسيطرة، الإيديولوجيا التي يتعيّن على أجهزة الدولة أن تفرّضها، كلّ منها في ميدانه. وبتعبير أدقّ، «إنّ الوحدة العامّة تبع النسق الإجمالي الخاصّ بأجهزة الدولة تؤمّنّها وحدة السياسة الطبقيّة تبع الطبقة التي تمسك بسلطة الدولة ووحدة إيديولوجيا الدولة التي تناسب المصالح الأساسيّة التي تخصّ الطبقة (أو الطبقات) الممسكة بالسلطة^(٣)». ألا تكون هذه الوحدة العامّة مؤمّنة بصورة أفضل، عبر مناداة كلّ إنسان باعتباره تابعاً، من قِبَل فلسفة تُشرف، وفّق تمثيلها الذاتي، على

(١) حول إعادة الإنتاج، م س، ص ٢٢٧ (أنظر: «الإيديولوجيا وأجهزة...»، م س، ص ٣٠٠).

(٢) م س، ص ٣٠١؛ «من صوب الفلسفة»، م س، ص ٢٨٢.

(٣) حول إعادة الإنتاج، م س، ص ١٧٨، ١٢٨.

إيديولوجيا الدولة؟ ألا تقع هذه المهمة على عاتق فلسفة تنتطّح إلى لعب دور كفيل وحدة الكلّ ومعنى الأشياء الأصلي، فتكون على هذا النحو عاملة على ازدواج العلاقة الفلسفية - الخيالية الخاصة بها مع شروطها الواقعية في العلاقة الفلسفية - الخيالية الخاصة باتباعها مع شروطهم الواقعية؟

في مطلق الأحوال، يعيدنا هذا البحث التنظيري إلى مسألة الشروط الحقيقية لوجود الفلسفة. هل كانت ستقتصر، في ختام المجلد الثاني، على «العلاقات الطبقيّة والدولة» من جهة، وعلى «الأحداث الكبرى في تاريخ العلوم» من جهة ثانية، كما يشير الفصل الأول من المجلد الأول؟

مجدداً، سيكون الدرس الخامس هو ما سيستأثر بانتباهنا. كان ألتوسير، منذ سنة ١٩٦٨، قد خصّ به «مجلة التعليم الفلسفي» (*Revue de l'enseignement philosophique*)، كما تشير مجموعة من المسودّات المصحّحة والمحفوظة في أرشيف المجلة^(١)؛ إلا أنه عدل عن نشره أخيراً. لا نعلم لماذا. لكن يسهل التنبّئ من أنّ الدرس كان غير متماشٍ مع أطروحة مركزية في «لينين والفلسفة»: أنّ هناك «شيئاً ما جوهرياً» ينقص تاريخ الفلسفة كما تصوّره إنغلز، الذي كان مع ذلك قد ساند القول بأنّ الفلسفة في حقيقتها صراع بين ميلين، مادّي ومثالي، وأنّ التحوّلات التي كانت تشكّل معالم تاريخها المعاوّد كانت تتحدّد بالعلاقة مع الثورات العلميّة الكبرى. العنصر الناقص؟ الأطروحة اللينينية القائلة: إنّ الفلسفة، عبر علاقتها بالعلوم، «تمثّل صراع الطبقات»^(٢).

الشيء نفسه ينقص الدرس الخامس، الذي يتناول تاريخ نظريّات المعرفة بالنظر إليها من زاوية علاقاتها مع تاريخ العلوم وحده^(٣).

(١) المقصود صيغة الدرس التي تمّ نشرها للمرّة الأولى سنة ١٩٩٥ تحت عنوان «من صوب الفلسفة»، م.س.

(٢) «لينين والفلسفة»، م.س، ص ١٣٠، ١٣٤.

(٣) م.ن، ص ١١٧.

يمكن أن نفترض إذاً، أنّ هذا هو الدافع وراء إحجام التوسّير عن نشر درسه سنة ١٩٦٨، وشروعه، لتسديد الرماية، في كتابة: ما هي الفلسفة الماركسية اللينينية/ حول إعادة الإنتاج. يقدّم الفصل الأوّل من الكتاب استعراضاً إجمالياً سريعاً لتاريخ الفلسفة يولي اهتماماً بالتساوي لدور كلّ من العلم والسياسة في تطوّر هذا التاريخ.

توصّل التوسّير بعد إنجازه حول إعادة الإنتاج بمدة وجيزة، إن لم يكن أثناء كتابته، إلى استنتاج أنّه كان قد خصّ فيه العلوم بمكانة مبالغ في تقديرها. وقد أكّد، في تمّوز/ يوليو ١٩٧٠، أنّ الدور الحاسم في انبثاق علم التاريخ يعود إلى التحوّل الجذري لدى ماركس، وبالتالي إلى السياسة، وأنّ الترجمة الفلسفية لهذا الدور كانت أمراً «لا غنى عنه» لسيرورة التحوّل^(١). ثمّ أعلن بعد سنتين، في نقد ذاتي، أنّ ثورة ماركس الفلسفية «كانت تقود» تأسيس المادّية التاريخية، وساند القول بأنّ «الفلسفة لا "تهمّ" السياسة والعلوم وحسب، بل الممارسات الاجتماعية كافة». هذا التأكيد الأخير، رغم ما تقوله المظاهر، إنّما يعود إلى إعادة تقويم دور السياسة بالمعنى الواسع، لأنّه يلزم الإعلان القائل إنّ الفلسفة المعتبرة منذ ١٩٦٧ «سياسة في النظرية»، ينبغي تعريفها «بمزيد من الدقّة. وفي الحُكم الأخير، كصراع طبقي في النظرية»^(٢).

تحاول الفلسفة التي تخوض الصراع الطبقي النظري، وفق إعادة التعريف هذه، أن تضع الممارسات الاجتماعية كافة في حالة خضوع واستغلال في خدمة النظام السائد. إنّ الإنكار الذي يميّزها، يأخذ شكل تأكيد أوليّة النظرية بالنسبة إلى الممارسة، والفلسفة بالنسبة إلى النظرية، أيّ هضم الفلسفة للافلسفي بلا بقية. تالياً، بالنسبة إلى السؤال حول دور هذا الخارج اللافلسفي في الفلسفة، يأخذ الخطّ الفاصل الأساسي بالارتسام بين مادّية ومثالية.

(١) نصّ «حول تطوّر ماركس الشاب» لالتوسّير، في عناصر لنقد ذاتي، م س، ص ١٢٠. هذه المقالة تستعيد أفكاراً وردت في نصّ غير منشور كتّب في أيار/ مايو ١٩٦٩، «تذليل لـ"لينين والفلسفة"».

(٢) ردّاً على جون لويس، م س، ص ٥٦ وص ٤١، الهامش ١٧.

وهذا يستدعي تعريفاً آخر يرسم خطأً بين طريقتين في ترسيم خط.

هذا التصور لمعسكرين فلسفيين إذ قدمه «لينين والفلسفة» (أو ربّما لينين وحسب، وهو الذي كان يقول بأن «في حقيقة الأمر ليس هناك إلا مثاليون وماديّون»^(١)) يتصل في جانب منه بالنزعة النظرية التي يستهدفها بالانتقاد. ويمكن اختزاله إلى التأكيد على أن كل نزعة فلسفية توجد «في معسكرها الخاص» [...] في شروط الوجود التي تخصّها، إلى أن «يأتي يوم» يشهد النزعتين «تلاقيان وتتجاهاان»^(٢). مع ذلك، كان ألتوسير قد مارس طويلاً، وصاغ بلا لبس^(٣)، نقده لتصوّر للتلاقي لا يعتبر المتعاركين نتاجاً لعراكمهم. ويعود إلى الطرح نفسه في فصل آخر من نقده الذاتي سنة ١٩٧٢، المشار إليه في الفقرة السابقة، ولو أنه يتناول الصراع الطبقي بمعناه الواسع. لكنّ الصراع الطبقي في النظرية يخضع لمبدأ الصراع الطبقي الذي هيّو. كذلك في الفلسفة، إنّه هو العراك يصنع المتعاركين، خصوصاً وأنّ أحد طرفي العراك، المثالية، لا يسعى إليه، في حين أنّه يخوضه بضراوة وحشية، وفق استراتيجية قائمة على احتواء الخصم، بمعنيّ الاحتواء. أولم يقم ماركس، بعضد من ألتوسير، بانتزاع المقولة المادية الأساسية حول الـ«سيرورة بلا ذات» من أحضان المثالية الهيجيلية^(٤)؟ إنّ المادية، إذ تسعى إلى هذا الخارج، إنّما تسعى إلى نفسها. أكثر من ذلك، مع كون المثالية وحدها صاحبة مصلحة في أن تحتفظ لديها بصيغة من خصمها قابلة للاستغلال (وكيف يمكن استغلاله إن طُرِدَ؟)، كذلك تكون المادية، استجابةً لضرورات الحرب الفلسفية، في عراك

(١) «لينين والفلسفة»، م س، ص ١٢٨.

(٢) ردّ على جون لويس، م س، ص ٢٨.

(٣) «الأولية للتعارض» حول العقد الاجتماعي (١٩٦٧):

« L'opposition est première. » Sur le contrat social, Paris, Manucius, coll. « Le marteau sans maître », 2008, p. 40.

(٤) «الخصام حول المذهب الإنساني (١٩٦٧)»، في: كتابات فلسفية... المجلد الثاني، م س، ص ٤٥٣.

مع العدو الداخلي: تشهد على ذلك حرب الثلاثين عاماً [شبه الأهلية الدينية - م] التي خاضها ألتوسير ضدّ مثالية مختصة بالتمركز. بالتالي، كان ألتوسير مدرّكاً أبعاد قضيتّه وهو يَصِفُ عقدة المادّية / المثالية التي يتوجّب حلّها كي يتحقّق تلاقٍ^(١): «ليست الـ "فلسفة" [...] عبارة عن كلّ يضمّ القضايا الخاضعة كافّة لحكم الثنائي حقيقة / خطأ [...] لا وجود لمعسكر الخيار المنسجم، في جهة، وفي الجهة الأخرى معسكر الأشرار [...] غالباً ما تكون مواقع المتخاصمين متشابكة [...] النزعتان المثالية والمادّية المتجابهتان عبر معارك الفلاسفة كلّها، في ميدان العراك، لا تتحقّقان أبداً بحالة نقاء في أيّة فلسفة».

من يعرف ألتوسير الأخير يكون قد أدرك أنّ شيئاً ما جوهريّاً ينقص هذا التبيان للتشابك في التلاقي بين الميول المثالية والمادّية: إنّه المعركة التي يتوجّب على هؤلاء خوضها ضدّ ميدان المعركة نفسه. أطروحة تقود مباشرة إلى دكتاتورية البروليتاريا، التي غابت عن نظرنا قليلاً، نظراً إلى كونها ميدان العراك الذي طالما كنّا، ولا نزال، نتقدّم فيه.

IV

أنجز ألتوسير كتابة أن تكون ماركسيّاً في أوج الحملة العامة ضدّ تخليّ الحزب الشيوعي الفرنسي عن مفهوم دكتاتورية البروليتاريا، إذ أعلنت قيادة الحزب ذلك أوائل سنة ١٩٧٦. لكن هذا يتعلّق بعوارض المسألة. فقد كتب ألتوسير سنة ١٩٦٦ أنّ «دكتاتورية البروليتاريا نقطة أساسيّة لكامل تاريخ الماركسيّة النظري والسياسي»^(٢). كان في إمكان ألتوسير تأكيد ذلك بعد عشر سنوات أو قبل عشر سنوات: الماركسيّة الألتوسيرية مؤسّسة على مفهوم يحمل في التقليد الماركسي الاسم البائس: «دكتاتورية الطبقة».

إنّها تلخّص في الطرح القائل بأنّ الطبقات الاجتماعيّة ناتجة من

(١) عناصر نقد ذاتي، م س، ص ٨٨.

(٢) «الاشتراكية الإيديولوجية والاشتراكية العلميّة» (١٩٦٦ - ١٩٦٧)، غير منشور.

الاستغلال، الذي يُضْمَن إعادة إنتاجه وبالتالي وجوده («وجود الشيء إنَّ هو إعادته إنتاج نفسه»^(١)) عبر بُنية علاقات سيطرة إيديولوجية، وسياسية، وحقوقية، إلخ، تُتَوَّجها دولة في أيدي المسيطرين.

منذ كتابه الأول، مونتيكيو، السياسة والتاريخ (١٩٥٩)، اعتبر ألتوسير ديمومة مثل هذه البنية، القائمة على ميزان القوة المتمثل بالاستثمار، كديمومة متحققة نتيجة تضافر ظروف عارضة باتت ضرورات إثر تلاقيها: واعتبر الدولة كتبلور فائض القوة الذي تمتلكه الطبقة المستغلة على المستويات كافة لمجتمع خاضع لسيطرتها أو «دكتاتوريت»ها. كان التعبير بمفردات مثل الفراغ، والتلاقي، والاستيلاء التي اشتغل عليها ابتداءً من ١٩٦٠ يجد ترجمته بسهولة في التعبير عن انبثاق مجتمع طبقي وفق هذا التصوّر، بحيث يمكن أن نسأل إن كان التعبير الأول أكثر فعلاً من نسخة عن الثاني.

لكن ينبغي تعديل التعبير بتلك المفردات قبل تطبيقه على دكتاتورية البروليتاريا.

تقوم فرضية ألتوسير كفرضية ماركس على أنَّ هذه الطبقة المسيطر عليها، إذا ما أصبحت مهيمنة، ستكون مجبرة، كأية طبقة أخرى مهيمنة في التاريخ، على أن تخوض صراعاً لتثبيت أقدامها على مستويات البنية الاجتماعية كافة. (كان ذلك يبدو من البداهة بحيث أنَّ ألتوسير كان، حوالى سنة ١٩٧٢، على اقتناع بأن القول بنمط إنتاج اشتراكي تعبير خاطئ [أي فاسد المنطق، في النصّ «لو غاريتم أصفر»، تعبير استعاره ألتوسير من نقد ماركس في نقده لتعبير «ثمن العمل»، الإيديولوجي البرجوازي، مشبهاً إياه بالجمع بين صفة تُدرك حسياً، اللون الأصفر، وموصوف عددي يُدرك ذهنياً - م]: سيظلّ المجتمع ما بعد الرأسمالي يتّصف طويلاً بالتنافس التنافسي بين نمطَي إنتاج، رأسمالي وشيوعي.) على الطبقة المسيطرة الجديدة إذاً،

(١) «ملاحظة على الأجهزة الإيديولوجية تبع الدولة» (١٩٧٦)، في: حول إعادة الإنتاج، م س، ص ٢٥٠.

أن تبني، كأية طبقة مهيمنة أخرى، دولة تخصها كأداة لسيطرتها - لكن بلا إنكار.

لكن البروليتاريا، بالاختلاف عن أية طبقة أخرى، ليست طبقة مستغلة. علماً بأن تأمين إعادة إنتاج علاقة الاستغلال هو الوظيفة الجوهرية تبع الدولة، هو وظيفة كامل بنية السيطرة التي تترأسها الدولة. من مصلحة البروليتاريا إذاً، أن تُهيئ لنهاية دولتها. وبلغ الأمر بالتوسير، في «ملاحظة» تعود إلى ١٩٧٦ أبداها حول دراسته دكتاتورية البرجوازية، حد تأكيد ليس فقط أن حزباً شيوعياً: «لا يجوز أن يدخل حكومة دولة برجوازية [...] كي يُسير» لها، شؤونها، بل كذلك لا يجوز له دخول «حكومة لدكتاتورية البروليتاريا»، نظراً إلى أن مهمته هي السهر على أن تضمحل دولتها، وليس إدارة هذه الدولة^(١).

سيتوجب على الطبقة التي ستنتهي الطبقات، وفق الفرضية الشيوعية، أن تعمل على إقامة «نصف دولة» أو «دولة - ليست - بدولة» (إنغلز)^(٢). تتوقف على هذا المفهوم المرحلة الأخيرة من القطع المواصل الذي تم بين نصوص انعطافة ١٩٦٧ - ١٩٦٨ وأن تكون ماركسيًا. ويمكن قياس أهميته في تطور المادية الاحتمالية الألتوسيرية بالتقريب ما بين خاتمة «لينين والفلسفة»، التي تعلن بدء الممارسة الجديدة للفلسفة، ودخولها في صلب الموضوع، المعني بتفسير لماذا لا يزال مستمراً، بعد مرور مئة عام على الرأسمال، غياب «عمل كبير في الفلسفة الماركسية»: ذلك أن «الفلسفة لا توجد إلا في تأخرها» بالنسبة إلى الوقائع العلمية الكبرى التي تُحدث التحولات الفلسفية الكبرى.

هوذا السبب الذي جعل ماركس يلزم الصمت في الشأن الفلسفي.

(١) م ن، ص ٢٥٧.

(2) Engels, Letter of 18-25 March 1875 to A. Bebel, *Marx and Engels Collected Works*, vol. 24, p. 71; Lenin, *Marxism and the State: Preparatory Materials for the Book 'State and Revolution'* (Moscow: Progress Publishers, 1972),

لكنّ المساء الكبير كان قد اقترب سنة ١٩٦٨: كانت بومة مينرفا على وشك الخروج إلى العلن^(١).

توصّل الصراع الطبقي في النظرية، خلال فترة ما بين الستين ١٩٧٣ و١٩٧٦، إلى إسكات بومة مينرفا.

كانت الفلسفة المثالية في تصوّر ألتوسير، قبل الانعطاف في الانعطاف كما بعدها، قد تبوّأت السلطة، فلسفياً، باسطة سلطتها هذه على الممارسات كافة وعلى الإيديولوجيات التي تولّدها الممارسات، ومكيّفة إياها شكلياً كي تُخضعها لنظامها هي موحداً ووفق تراتبية تناسبها: نسق نظري تستعير له من العلوم الطابع العقلي وأشكال البرهان. ويتبيّن أنّ هذا الترتيب الفلسفي قابل للمقارنة، إن لم نقل للمطابقة، مع النظام الذي يحاول الصراع الطبقي الإيديولوجي تبّع المسيطرين فرضه على تلك الإيديولوجيات والممارسات نفسها، مستنفراً أجهزته الإيديولوجية. ما تخدمه الفلسفة المسيطرة إذاً، إنّ هو دكتاتورية المسيطرين، برئاسة دولتهم: تقوم هذه الفلسفة، على المستوى الذي يخصّها من التجريد، بحلّ التناقضات التي تقف أمام دكتاتورية الطبقة في صراعها، الذي نادراً ما يكون ناجزاً، لتثبيت هيمنتها الإيديولوجية في وجه المقاومة التي لا يمكن للاستغلال ألاّ يولّدها. الفلسفة المثالية، بهذا المعنى، هي، في الحُكم الأخير، فلسفة دولة.

كانت الفلسفة الماركسيّة إذاً، فيما هي تتدارك التأخر الذي جرى التنبّه له في «لينين والفلسفة»، مدعوة إلى عكس هذا الترتيب الفلسفي/ الدّولي. كان عليها الاضطلاع بمهمة توحيد العناصر الإيديولوجية القابلة للاتحاد في مفهومة يمكن أن تخدم الصراع الإيديولوجي والسياسي الذي يخوضه الخاضعون للسيطرة.

تغيب فكرة الترتيب الفلسفي المضاد هذه مع بومة مينرفا: إذ يتبيّن كونها

(١) «لينين والفلسفة»، م س، ص ١١٨-١١٩.

لا تنسجم مع مفهوم دكتاتورية بروتيتارية/ مادّية للتلاقي. من هنا كان نقد ذاتي أخير، يتخلّص من النظرية النظرية المتعلقة بالتأخّر الفلسفي باعتباره متأخراً هو الآخر عن صمت ماركس الحذر فيما خصّ الفلسفة. لم يكن التوسّير قد أدرك ماذا أراد هذا الصمت قوله: يستحيل رفض نظام فلسفي فلسفياً دون تأسيس نظام فلسفي. فالفلسفة، بما هي فلسفة، تعكس، في نسقيّتها وفي كيفيّاتها، تواطؤاً مع دولة الميسيطرين.

الفلسفة التي مكّنته من إدراك ذلك، تلك التي كانت في صدد أن تصبح، إن لم تكن قد أصبحت المادّية الاحتمالية، كانت بالتالي عصيّة على أن تتخذ الشكل الذي كان قد حاول فرضه عليها منذ بداية انحرافه النظيري. فالفلسفة التي تخدم الميسيطر عليهم في صراعهم لإقامة دولة تخصّصهم، وفي الوقت نفسه، للتخاّص منها، ينبغي أن تُعطى شكلاً منحرفاً، ومنحرفاً حتّى بالنسبة إليها نفسها، بمقدار كونها لا تستطيع أن تكون فلسفيّة. الاسم الذي يليق أكثر من سواه بفكر التفكيك والتفكيك الذاتي هذا، الفلسفي - الفلسفي - المضادّ، هو الاسم المفروض من أصوله. ينبغي ابتكار فلسفة - لا - فلسفة.

أين نجد نماذج لها؟ يجيب التوسّير عن السؤال في محاضرة غرناطة: «فيما يخصّني أميل إلى التفتيش لدى إبيقورس ومكيافللي، ويمكن تسمية غيرهما». أمّا فيما يتعلّق بالمهمّة الإيجابية المسندة إلى هذه الفلسفة، فقد اكتفى بالقول إنّها مدعوّة لا إلى فرض «وحدة إيديولوجيّة قسريّة» على عناصر من إيديولوجيا شيوعيّة في طريقها إلى التكوّن، بل إلى «الإسهام في تحرير الممارسات الاجتماعيّة والفكر الإنسانيّة، وإلى إطلاق حرّيّة العمل بها»، وبالتالي، بالضرورة، إلى البحث «عن أشكال جديدة لوجود الجماعات التي تجعل من الدولة أمراً نافلاً»^(١)

(١) «تحويل الفلسفة. محاضرة غرناطة، ١٩٧٦»، في حول الفلسفة، م س، ص ١٧٦ - ١٧٧، ١٧٢.

إنّها كذلك مهمّة ما يسمّى، بلغة ماركسيّة اعترافاً بشيء من التقادم، دكتاتورية البروليتاريا.
التوسّير مادّيّة التلاقي، كان بهذا المعنى، ينتمي إلى زمن آخر - ماضٍ أو آتٍ، المسألة باقية معلّقة.
ها نحن وصلنا عتبة أن تكون ماركسيّاً في الفلسفة.

V

أعلن التوسّير، في ١٢ آب / أغسطس ١٩٧٦، في رسالة إلى پير ماسرينيه، أنّه أنجز، خلال الصيف، «مقدمة كانت تنوي أن تخصّ فلسفة للذين ليسوا بفلاسفة، لكن، لدى الكتابة، تبّين كونها... للفلاسفة. وأنا على يقين من أنّ النوع الآخر يكاد يستحيل تصوّره، وقد فشلتُ فيه على أيّ حال.» كان الكلام على نصّ كان آنذاك تحت عنوان مقدمة إلى الفلسفة. عهد التوسّير إلى ماسرينيه بنسخة منه على الآلة الكاتبة، ثم أعاد النظر فيه قليلاً، قبل أن يعيد صوغه بكامله خلال السنتين ١٩٧٧ - ١٩٧٨، ربّما بهدف جعله أسهل تناولاً لغير المتخصّصين. هذه الصيغة الجديدة أصبحت، في الواقع، كتاباً جديداً أعطاه التوسّير العنوان تأهيل إلى الفلسفة للذين ليسوا بفلاسفة. وكتلميح إلى دفاعه لنيل أطروحة على الأعمال، تحت عنوان «هل من البساطة أن تكون ماركسيّاً في الفلسفة؟»^(١)، أُعطيت المقدمة عنواناً جديداً «أن تكون ماركسيّاً في الفلسفة».

لم يصدر الكتابان، لا أن تكون ماركسيّاً، ولا تأهيل، في حياة مؤلّفهما. صدر تأهيل سنة ٢٠١٤. وها هو أن تكون ماركسيّاً يُقدّم للقراء هنا للمرّة الأولى، باستثناء المقدمة التي كانت قد نُشرت في مجلّة دياغراف سنة ١٩٩٣ تحت عنوان «محادثة فلسفيّة»، وهي، كما عنوانها في هذا الكتاب، ليست بقلم التوسّير.

(١) «مدافعة أميان» ١٩٧٥، في عزلة مكيفيللي، م س، ص ١٩٩، ٢٣٦.

أن تكون ماركسياً في الفلسفة

حمار غروشا

جَرى الأمر من تلقاء نفسه. ومع ذلك لا بدّ من وضعكم في السريرة. لَدُنّا بيتٌ رَخبٍ شَرِحٍ وحديقة واسعة لليل، عندما يهبط. تَضِجُ الريح في أعالي الشجر، وفي الينابيع يَخْرُ الماء. الوقت صيف، والفلاسفة الخَلان، أي الجميع، المعروفون منهم والآخرون، يجيئون مع القمر، تجذبهم رائحة البشر والرغبة بمحادثة، والنداة تنبعث من الورق. هناك فاكهة على الموائد المتروكة، وحلاوة على رمال من الصحراء، تسحق تحت السنّ. يَصِلون متقاطرين أو زرافات، أو وحدانا، الذين ما زالوا أحياء منهم مع الموتى، لكن دون أن يُعرَف أبداً أيُّهم، ميتٌ أو حيّ. سقراط، لا سبيل بالنظر إلى دَسامة ضَحِكه إلى الجَزْم هل جرع كأسه من سُمّ الشوكران، أم بعدُ، ومينون الوزى، راجفاً تحت ماء الحقيقة، هل وجد زاويتيہ القائمتين، وديكارت غُدَّتَه الصنوبريّة، وكانط كوپرنيكوساً، وماركس هل قَلَبَ هيغل رأساً على عَقَبِ أم بعدُ (كتلة بهذه الضخامة!)، وبرغسون هل اكتشف وسيلة المخروط، ووتغنشتاين هل خَلَصَ إلى أَنه عندما لا يعود هناك ما يقال لا يبقى إلا التزام الصمت. كانوا هناك بلا عُمُر وبلا زمن، بلا تاريخ، لا يُعرَف هل بات مستقبلهم خلفهم أم لا، وماضيهم في قُدّام، هل يحملونه على قَدّالهم ككيس من التين، أم من قُدّام على طَبَقٍ لدعم الشديين، والوعى. وبعدُ، فلاسفة طَيِّبو الطَوِيّة، هكذا هم، يسكنون أبدية المفهوم، الفلسفة، وهي «أبدية»، باتوا مسكونين منها إلى حدّ فقدان كلّ إحساس بالماضي والمستقبل، أيّ، وَفَق ما أجاد أغسطينوس (القديس) شرحه، بالحاضر. من هنا هذه الأخوة في خليط الأعمار تجعلهم معاصرين جميعاً لكلّ منهم. اختلاط الأزمنة العارم في اختلاط الفِكر! وغالباً ما يَتَّفِقُ لهم أن يتكلّموا أو يصمتوا واحدهم بدل الآخر لِشِدَّة وثوق ما بينهم من ألفة.

حتى المفاجأة منهم، يعرفونها على رأس الإصبع. كان كلّ شيء قد عُمل وقيل بحيث بات كلّ شيء برّسم أن يُعمل مجدداً ويقال باستمرار، إذ ما من شيء أكثر فتوة من فكر شائخ، وأكثر شيخوخة من فكر قتي. إنها الأبدية. هناك، طبعاً، نقص في حضور النساء. جاء التفسير من أرسطو، الذي يحمل «الطبيعة» في جيبه باستمرار، قال إنها، الطبيعة، جعلتهنّ قليلات الاستعداد للتفلسف. مع ذلك دُعِيَ منهنّ البعض، كيفما اتفق، على رغم تذمّر كانط، ودون انتظار «حركة تحرير المرأة». الشيء يلزمُ مساره. وفي السماء، تلزم النجوم الصمت. شيئاً فشيئاً، وبدفع من مجرى الأحاديث المتبادلة، قالوا فيما بينهم: لكن، الحقيقة، لماذا لا نؤلف ما بيننا نوعاً من تبادل هائل الاتساع مُرتجل لآراء الأحياء والأموات في الفلسفة؟ كلّ يقول ما يدور في رأسه، ورغم كلّ المواقف المتخذة والتعارضات المعروفة، نكون قد قمنا أقله بجولة على الأشياء، ومن يدري إن كنا، بتحريكنا كلّ هذه الخطابة البليغة عن الحقيقة، لن نقع على مسكوت عنه من شأنه أن يهزّها؟ جاءت هذه الفكرة من تلقاء نفسها كذلك، ولما كانوا جميعاً يظنون أنهم ممسكون بطرف الصواب، قال كلّ منهم بلى، حتى كانط، القائل للآخرين إنّ الفلسفة ساحة حرب، والمستقبلي لنفسه مشروعه للسلام الدائم - ضامناً الكسب على الوجهين.

على هذا النحو إذاً، كان الانطلاق. بسرعة خاطفة، الأمسية الأولى، إذ أخذ الجميع فوراً على حين غرة بمتطفل «غريب» صاح يقول: «أطلبُ الكلام!» نظر كل إلى من إلى جنبه بصمت. لم يكن الأمر منتظراً، على ما يبدو. ولما ظلّ مصرّاً بحدّة، والكلّ يلزمون الصمت، باستثناء كانط الذي قال مخاطباً جاره: «لسنا هنا في متتدي العاقبة، على ما أظنّ!»، لما ظلّ على إصراره أكثر فأكثر، سُمع سقراط خارجاً من لحيته ليحجب بهدوء: «لكنّ الكلام، يا صديقي، لست في حاجة إلى طلبه، فهذا أنت قد أخذته توّاً (صمت)، أخرى بك أن تفكر في سرّ هذا الكلام، كم هو مختلف عن الطرائد كافة وعن السلطات كافة في العالم، بحيث يكفي أن تطلبه لتكون قد أخذته؟ ثمّ من منّا يملكه ليعطيكه؟» وانطلق

سقراط مُرْخِيَا الزمَامَ للكلام، يُرْسِلُهُ، كعادته، على إيقاع أسئلة تترى، إن كُنَّا نملك الكلام، إن كُنَّا نعطيه، إن كُنَّا نأخذه، إن كُنَّا نمسكه، إن كُنَّا نفقده، إن كان الكلام فرعاً من أرومة الصوت نفسها، والصوت من أرومة اللسان، إلخ. وها المتطفل يجاوب، واقعاً في الفخّ، سؤاله مُوارى في إجاباته، وبطبيعة الحال، اختلطت الأمور مجدداً، الصواب والخطأ، الحقيقة والكذب، الوعد والخيانة، حيث كان من الطبيعي أن يجد كانط الفرصة لتمرير كلمته حول «الحق في الكذب». كان سقراط يتابع تأملات لا طائل فيها هكذا بلا شيء: يكفي أن يفتح فاه كي يصمت الآخر فيفكر، أو يتكلم فيتحرر من الحقيقة. هذا ما يسمونه الحوار. طريقة كلام مؤداهها الكلام بدل الآخرين، كما لو أنهم أعطوا الكلام. النتيجة: صمت «الغريب» المتطفل. لكن عمّ الإحساس بالحرّ من حماوة التفكير بلا رئيس جلسة.

وانعقدت كذلك جلسة كبرى حول «الواحد»، حيث كان پرمينيدس رائعاً (لكن كان الجميع يعرفون فصوله، بما أنّه بات طاعناً في السنّ، ودبّ فيه الخرف قليلاً، تركوه يدلي بتخريفاته)، لكن كان الشعور العامّ واضحاً بأنّ سپينوزا، وهيغل، وماركس، وفرويد، يشذّون عن المسائرة، ناهيك عن هذا الماكر هيوم. إلّا أنّ الجوّ كان مشبعاً باحترام مبالغ فيه، وبتلك الحكاية القديمة عن قتل الأب التي كان أفلاطون متورّطاً فيها (كي يصبح المرء فيلسوفاً، عليه أن يقتل أباه في الفلسفة: لكن هل يمكن التوصل إلى ذلك يوماً، أمّاها!)، بحيث انقلب ذلك إلى ما هو أقرب إلى كونه احتفالاً تذكاريّاً. يجدر بالمرء أحياناً أن يُحسن التزام الصمت، حتّى في الفلسفة.

في المقابل، في مسألة العبد الرقيق، دخل أرسطو وأفلاطون في اشتباك عنيف بالأيدي، حول ما إذا كان ذا عقل، أم أنّه محروم منه «بالطبيعة»، باعتباره حيواناً ناطقاً ليس إلّا. كان أرسطو، الذي يعترف بأنّ الأمر، الحقيقة، قابل للنقاش في حالات معيّنة، قد واجه أفلاطون، الذي يرى أنّ الأمر لا يقبل نقاشاً، فأفحمه من زاوية ما جاء في مينون: إذاً، عبدك الفتى والجميل، ليس قليلاً مع

ذلك ما أنعمت به عليه من عقل، أنتكر؟ لقد جعلتَ منه صنواً لإقليدس! وختم أرسطو السجّال معزّزاً أرجحانَ كَفَتِه، بالإحالة، بطبيعة الحال، إلى زمن آتٍ حيث تنتفي الحاجة إلى عبيد، «لأنّ المركبات ستسير من تلقاء نفسها». وجمال بنظره باحثاً عن ماركس، واثقاً من بلوغ كلامه غايته، لكنّ ماركس لم يكن هناك، اجتماع أيضاً وأيضاً: هذه الأمميّة اللعينة، وبعيداً: لندن!

انعقدت كذلك جلسة غير اعتياديّة تركت أثراً عميقاً في النفوس، إذ إنّ المحترم الأب مالبرانش، وكان يعتقد أنّه طوال حياته لم يتكلّم إطلاقاً إلّا على وجود الله ومجده ونعمته، أي على كلّ شيء، فوجئ لدى سماعه من فم مربيّه دلا ريفيير وأصدقائه الفيزيوقراطيين قولهم إنّّه ليس لاهوتياً في شيء، بل إنّّه المعلّم الذي يأتّمونه في الاقتصاد السياسي، كونه تجرّأ على القول بأنّ العالم مُسَيَّر بقوانين، وإنّ هذه القوانين هي الأكثر عموميّة والأكثر بساطة، وبكلمة، الأكثر «اقتصاديّة»، والأكثر «ريعيّة»، نظراً لكونه دفع التفكير الاقتصادي إلى حدّ البرهان على أنّ الله، كأَيّ ملاك أرض، اختار لنفسه أفضل مُزارع، وأفضل مدير لإدارة العالم: مار ميخائيل. لم يكن الأب المحترم يعرف كيف يمكنه الاستفادة من هذا التقدير، الذي يثبت، تقريباً، قول جوريس: «القليل من الدين يُبعد عن عالم الدنيويّات، لكنّ الكثير منه يمكن أن يقرب من هذا العالم». بدا الأب المحترم واقعاً في حيرة من أمره. كمن أراد أن يلعبها طرّة فأنت نقشة! خرج من حيرته مرتجفاً تساوره الشكوك حول طبيعة فلسفته، خصوصاً بعدما تكلم ماركس وثير متسائلين عمّا تكونه هذه الفلسفة لتستطيع إن تطاول هكذا بعدواها كلّ شيء، بما فيه الدين، في غفلة عن الذين يتدبرونه «إعلاءً لمجد الله». أثارت هذه الجلسة ريحاً غريبة هبّت على النفوس: كما لو أنّهم اكتشفوا إمكانيّة وجود علاقات معكوسة بين الفلسفة والدين، ووراء هذه الروابط، حقائق لا غنى للفلسفة عنها، لكنّها غير فلسفيّة: مثل الاقتصاد السياسي. كما لو أنّهم اكتشفوا في الوقت نفسه إمكانيّة وجود أحداث في الفلسفة، مع أنّها «سرمديّة». سكوت. النجوم، في السماء، تَلَزَم الصمت.

بعد ذلك بقليل، على ما أظنّ، بلغت الأمور حدّ الكلام القاسي، عندما قام فولف، ذات مساء، بمهاجمة كانط قائلاً له: «لقد غمرتني بمجاملاتك، أنا والآخرين كلّهم، لكنّ هذا كان بهدف سحقنا بادّعاءاتك». وردّ كانط: «أنا، الأكثر مسالمةً بين مَنْ حملتهم الأرض، رجُل كلّ الناس الذي خصّ الإنسان بأسمى الأوصاف؟» قال فولف: «كيف تقول هذا، ألم تكتب أنّا كلّنا ميتافيزيقيون، وأنّنا، كلّنا، فلاسفة ولذا، نكون كالذئاب بالنسبة إلى الإنسان، في حالة حرب دائمة بعضنا ضدّ بعض؟ تصوّرنا كلاباً تتناهش في باحة، والأنكى أنّك تخلط الفلسفة بهذه المشاجرات العرَضية إذ تكتب بلا لبس أنّها ساحة حرب، ليس إلّا.»

قال لينين: «هذا صحيح تماماً، الفلاسفة كلّهم يتحاربون. ووراء الصراع الفلسفي، هناك صراع الطبقات.»

قال فولف: «سواء أكان صراع طبقات أم لم يكن، إنّما هذا السيّد (ودلّ على كانط بإصبعه) الذي يصوّرنا كلاباً مسعورة، حطّ في رأسه بكلّ بساطة أنّه، وحده دون سواه، المؤتمن على سرّ السلام الدائم، ليس في السياسة وحسب، بل في الفلسفة كذلك! سترون عندما سينشر كراريسه. حضرة السيّد يحتفظ لنفسه بالحصّة الدسمة: للآخرين، الحرب، أمّا السلام، فله، وإذا ما نطق بالكلام، الزموا الصمت في الصفوف! كما لو أنّه لم يكن، بسبينوزيته المموّهة، في صدد شنّ أشنع الحروب إطلاقاً: حرب الإلحاد. لم يطلّ به الأمر، على أيّ حال: ففихته، وشلليخ، وهغل يتّوا لنا حقّ قدره، سلامه الفلسفي المزعوم!»

كان في غاية الانفعال، والجلبة تتصاعد وسط الصحب. ولما كان لينين قد ساند كانط، كان هو من تلقى الضربات في آخر الأمر: «لقد كتبت أنّ الفلاسفة خدم البرجوازية». اختلفت هنا جدّية المسألة، فبعد التدقيق، كانت المسألة بين فولف وكانط أخلاقية، أمّا مع لينين فالمسألة سياسية. وعندما تظهر الطبقات الاجتماعية في أفق الذاكرة أو النسيان، عندها تنفلت الأهواء. لكن على عكس ما كانوا يظنّون، لم يكن لينين وحيداً في الساح. شوهد مكياقللي،

ذو القامة الطويلة، هذا الذي كان التاريخ قد انهال عليه بالإهانات لكونه قال الحقيقة، يقف إلى جانب الرجل القصير مُسانداً ليتحدّى كائناً من كان أن يُثبت أن السلطة تقوم على شيء آخر غير صراع الطبقات. وشوهد هوبس يقف مبيّناً أنه قوبل بالكراهية من الجميع لكونه حاول في كتابه ليقياثان أن يضع نظرية دكتاتورية البرجوازية. وُسُمع سبينوزا يشرح كيف أن السمك الكبير يأكل السمك الصغير، وكيف أن البشر، هذه الأسماك ذات الأهواء التعيسة، يیزون تلك الأخرى بالطبيعة السمكية. وسبينوزا هذا، العارف ببواطن الأمور بعد ميكافلي وهوبس، قال ببساطة: «أولم تلاحظوا أبداً أن حَمَلَة الكراهية هم هم دائماً، كذلك المكروهون وحتى في الفلسفة، البادئون هم هم دائماً، وأن السياسة هي صاحبة الكلمة في هذه الكراهية، يحملها ذوو الجبروت والأثرياء؟» وُسُمع أيضاً روسو، مستهدف آخر بالكراهية، يستحضر أصل المجتمع والعقد الاحتيالي الذي حَمَلَ الأغنياء الفقراء على إمضائه كي يُخضعوهم ابتزازاً «وماذا فعل الفلاسفة يا ترى؟ إنهم كهنة السلطة». هيجل نفسه خرج عن صمته للتذكير بأنه لاحظ - وذكر المرجع طبعاً، في مبادئ فلسفة الحق، أتعرفونه؟ - من جهة تكديس هائل للثروة، ومن جهة تراكم البؤس.

ربّما لم تكن المباراة قد انتهت بالفوز، لكن كان عليهم أن يلودوا بصمتهم. وإذا بهم يفاجأون جميعاً بسماع لينين.

قال لينين: سأروي لكم قصة، أجل، قصة ليس إلّا، قصة فلّاحين روس. تخيلوا موقع حدوثها في السهب الأسود، قرية صغيرة لا تختلف عمّا عداها من القرى، وأناس يؤساء في بيوت الإسبا الخشبية. في ليلة من ليالي الشتاء الطويلة، والجميع نائمون. الجميع عدا أنطون، الشيخ، إذ أيقظته واستنهضته على عجل ضربات متواترة على بابه. كان الفجر يكاد يطلع من ضباب الليل، واحتاج أنطون إلى شتائمه كلّها كي ينتزع نفسه من السرير، وانتهى بأن فتح الباب للفتى المتخلف عقلياً غروشا الذي بدا خارجاً عن طوره: «تعال انظر!

هَيَّا تَعَالِ انْظُرْ! رَافِضاً أَنْ يَقُولَ مَاذَا. أَتَنْتَهَى أَنْطُونُ بِأَنْ تَبْعَهُ فِي الدَّرُوبِ الْمَغْطَاةِ
بِالْثَّلَجِ حَتَّى وَصَلَ حَقْلَهُ، حَيْثُ انْتَصَبَتْ أَجْمَلُ شَجَرَةٍ فِي تِلْكَ الْأَنْحَاءِ، سَنْدِيَانَةٌ
هَائِلَةٌ الضَّخَامَةُ كَانُوا يَشْنُقُونَ عَلَيْهَا لِلْصُّوَصِ. «انْظُرْ مَا فَعَلُوهُ بِي!» وَأَخَذَ
يَنْتَحِبُ. أَجَالَ أَنْطُونُ نَظْرَهُ، رَأَى السَنْدِيَانَةَ، وَحَبَلَ مَقْوَدَ طَوِيلٍ، وَفِي طَرَفِهِ
حِمَارٌ يَقِفُ بِهَدْوٍ، فِي انْتِظَارٍ مَا يُمْكِنُ أَنْ يَنْتَظِرَهُ حِمَارٌ تَجَمَّدَ فِي الصَّقِيعِ.
«الْأَوْبَاشُ! رِبَطُوا سَنْدِيَانَتِي إِلَى حِمَارٍ! وَلَسْتُ قَادِراً عَلَى فَكِّ سَنْدِيَانَتِي!...»
سَارَ أَنْطُونُ إِلَى الشَّجَرَةِ، بِكُلِّ هَدْوٍ، وَفَكَّ الْحِمَارَ. «يَا غَبِيَّ، مَعَ أَنَّ الْأَمْرَ لَيْسَ
مَعْقِداً، يَجِبُ أَنْ تَفَكَّ الْحِمَارَ، وَلَيْسَ السَنْدِيَانَةُ».

عَبَثاً رَاحُوا يَبْحَثُونَ عَمَّا رَمَى لِنَيْنَ إِلَيْهِ.

قَالَ «الْغَرِيبُ»: «أَعْجَبَتْنِي هَذِهِ الْحِكَايَةُ». وَبَعْدَ لِحْظَةٍ تَفْكِيرٍ: «يَبْدُو لِي
الْمَغْزَى فِي أَنَّ حَلَّ مَسْأَلَةٍ مَا، يَتَطَلَّبُ أحياناً مَعْرِفَةَ تَبْدِيلِ حَدِيثِهَا وَاحِدَهُمَا
بِالْآخَرِ، أَلَيْسَ كَذَلِكَ؟ أَلَيْسَ هَذَا مَا يَفْعَلُهُ لِنَيْنُ وَكُلُّ الَّذِينَ سَانَدُوهُ؟ مِنْ جِهَتِي،
إِنِّي الْغَرِيبُ، لَذَا يُمْكِنُنِي أَنْ أَقُولَهَا لَكُمْ: لَدَيْكُمْ فِي فِلْسَفَتِكُمُ الْغَرِيبَةِ أَعْرَافُ
غَرِيبَةٍ، وَهِيَ تَفَرِّقُنِي، أَنْتُمْ تَقْبَلُونَهَا كَمَا هِيَ بِلَا تَمَحِيصٍ، أَمَّا هُمْ، فَيَبْدُلُونَ بَيْنَ
الْحَدِيثَيْنِ...»

«غَبِيَّ»، قَالَ سَقْرَاطُ.

خِلَاصَةُ الْقَوْلِ، كَانَتِ الْأُمُورُ مَاشِيَةً تَقْرِيباً. لَمْ يَعْرِفُوا أَبَداً إِلَى أَيْنَ يَمْشُونَ،
لَكِنَّهُمْ كَانُوا دَائِماً يَمْشُونَ نَحْوَ مَكَانٍ مَا، أَوْ نَحْوَ لَا مَكَانٍ. هَذَا مَا جَعَلَ دِيْتَزْغَنُ
يَقُولُ: إِنَّ الْفِلْسَفَةَ هِيَ «دَرْبُ الدَّرُوبِ الَّتِي لَا تَقُودُ إِلَى مَكَانٍ». أَصَابَ السَّهْمُ
الْهَدَفَ. التَفَّتِ الْجَمِيعُ نَاحِيَةَ هَايْدَغَرُ، الَّذِي كَانَ فِي زَعْمِهِ فَلَاحاً، لَكِنْ غَيْرُ
رَاضٍ. «لَمْ تَفْهَمُونِي جَيِّداً»، وَاسْتَرْسَلَ فِي تَفْسِيرَاتٍ مِنَ الْعَسِيرِ تَتَبَّعُهَا،
يَسْتَعِيدُهَا تَكَرَّراً وَتَكَرَّراً، حَتَّى تَوَلَّدَ الشُّعُورُ بِأَنَّ لَدَيْهِ شَيْئاً مُهِمّاً يَقُولُهُ حَوْلَ
الْفِلْسَفَةِ بِوَصْفِهَا مُصِيرَ الْعَقْلِ «الْغَرِيبِ». كَانَتِ الْأُمُورُ مَاشِيَةً تَقْرِيباً. الْمَشْكَلَةُ،
فِي الَّذِينَ انْسَحَبُوا قَبْلَ انْتِهَاءِ النِّقَاشِ، فِي مِثْلِ تِلْكَ اللَّحْظَاتِ الَّتِي تَبْدُو مَعْلَقَةٌ،
إِذْ يَتَوَلَّدُ شُعُورٌ بِأَنَّ الْمَسْأَلَةَ الْمَسْأَلَةَ «تُحَرِّقُ» وَهِيَ بَعْدُ لَمْ تُحَلَّ. إِنَّهَا اللَّحْظَةُ

التي لن تُعوّض وتستوجب ملازمة الموقع. والحال، لسوء الطالع، في هذه اللحظات، وجد معظم رجال الدين طريقة للانسحاب كي يلتحقوا بصلواتهم، والسياسيّون لحضور اجتماع جماهيري، ووجد كانط مَخْرَجاً للتسلّل كي يلتي حاجة من حاجات العقل، وأخذت تظهر على حنك هيغل تشنّجات تعني في الظاهر أنّه كانت لديه أشياء مهمّة يقولها - لكن ذلك كان دائماً من أجل أن يغادر، نظراً إلى أن «فراو هيغل كانت تنتظره في البيت».

ما العمل بلا كلّ هؤلاء؟ توجّب إذاً، اعتماد طريقة أخرى.

كان قد تمّ التفاهم، أوّل الأمر، على وضع محضّر عن كل الجلسات، بعد انعقادها، وتمّ استخدام كاتب جيّد لتدوين الوقائع، على أن يُعهد بهذا كلّ إلى ماسبيرو، ليتدبّر أمر النشر. عبثاً. فمع كلّ هؤلاء المشاركين في الاستعراض (لم أذكر سوى أمثلة لاثقة، إذ يجب ألا ننسى أنّ الفيلسوف بشرٌ أيضاً) كان لا بدّ من اعتماد طريقة أخرى، تكون بالتأكيد أقلّ تحليليّة، فما كلّ ما يتمنّى المرء يدركه. تكون الخسارة بهذا واقعة في الاختلاط، لكن في المقابل يكون لدينا نصّ.

وهكذا بلغ الأمر حدّ شطب كلّ ما يعطي المناقشات حيويّتها. إنّها، مع الأسف، كلّ المداخلات ذات الحرارة الشخصية، ميسم المحكي، الاستفزاز، الفُجاءة، أشخاص الحديقة جميعاً (لما كان الدخول مباحاً جاؤا كثّاراً، معروفين وغير معروفين)، كي يُعهد إلى الكاتب بمهمّة فبركة ما يشبه التلخيص لما قيل، ولو مع توحيد سمات متغايرة، واستعادة وحدة مقدّرة، لا تخون كثيراً مشروعها الأوّلي للتبادل العفوي.

سترون: ربّما بقي شيء ما في المنحى المفاجئ لخطاب يعامل الفلسفة كمروّيته الخاصّة. على سبيل أخذها على محمل أقصى ما يمكن من الجديّة: ضرورتها.

(١)I

تضعنا خبرتنا مباشرة أمام سؤال تمهيدي: كيف نعرض الفلسفة؟ هل تتطلب أشكال عرض خاصة بها؟

نعلم أن الفلاسفة أعطوا فكرهم أشكال عرض كثيرة التنوع، تراوح بين الحوار (أفلاطون، بركلي، إلخ) إلى الحكاية (فولتير)، وحتى إلى الرواية (يوتوبيا طوماس مور)، ما يشمل بالتالي ما يمكن تسميته مجمل الأنواع الأدبية. لكننا نعلم كذلك أن معظم الفلاسفة، وبينهم جميع الكبار تقريباً، اختاروا أشكال عرض أخرى مختلفة تماماً، تراوح بين البرهان على النمط الهندسي (سبينوزا في الأخلاق)، إلى استقراء الأطروحات (القديس توما في الخلاصة اللاهوتية، وكانط في نقد العقل الخالص)، إلى التأمل مع اتباع دقيق لـ «ترتيب التعليقات»^(١) (ديكارت)، إلخ. لم يعد الأمر، في هذه الحالة، متعلقاً بالأنواع الأدبية، بل بأشكال عرض ذات طابع شكلي وعلمي قدر الإمكان.

لا يخلو هذا التردد من الدلالة الفلسفية. ذلك أن أحد معتركات هذا الخيار هو ما كان كانط يسميه إمكانية إعطاء الفلسفة شكل عرض شعبي. وكان كانط نفسه، بعدما عرض أطروحته بدقة متشددة في أعماله النقدية الكبرى،

(١) ملاحظة [من المحقق - المترجم] حول تحقيق النص: جرى التقيد إلى أقصى حد بنسخة الآلة الكتابة الأصلية. وبإستثناء الأخطاء الإملائية الظاهرة التي تم تصحيحها، أبقى على ما يتعلّق منها بالاصطلاحات الطباعية، [...] مثلاً. [هذا المصطلح الأخير قد لا يعني الترجمة العربية، التي ستشير إلى تدخلها الخاص، إن ارتأت لزومه، بإضافة المصطلح الطباعي (ت) - المترجم].

(٢) «في كل ما أكتب، ينبغي ملاحظة أنني لا أتبع ترتيب المواد، لكن ترتيب التعليقات فقط [...]». ديكارت، رسالة إلى م. ميريس في ٢٤ كانون الأول / ديسمبر ١٦٤٠، مذكورة في م. غيرو: ديكارت حسب ترتيب التعليقات، في:

M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. I: *L'âme et Dieu*, 2è éd. (1968), Paris, Aubier, rééd. 1991, p. 20.

قد حاول النوع الفلسفي الشعبي، لكنّه لم يوفّق كثيراً، وقد استنتج من ذلك أنّ الفلسفة تُبدي مقاومة جدّ خصوصيّة إزاء عرضها الشعبي^(١). لا يمرّ هذا الاستنتاج دونما مفارقة، نظراً إلى أنّ كلّ فيلسوف، باستثناء المفكرين الارستقراطيين حقّاً، وهيهات، يعتقد بهذا القدر أو ذاك، أنّ «كلّ إنسان فيلسوف» (غرامشي^(٢))، وبالتالي فإنّ الفلسفة الأكثر تجرّداً يمكن ويجب أن توضع في متناول الناس العاديين، الذين يُحسِنون القراءة والكتابة. كلّ مشروع لوضع فلسفة شعبية^(٣) يكون بالتالي أسير تناقض: من جهة يجب أن تتوافر للفلسفة إمكانيّة تقديمها لكلّ إنسان يفكر، ومن جهة أخرى، من الصعب أن توضع في متناوله دون خيانتها.

بات في استطاعتنا منذ الآن أن نقول إنّ هذه الصعوبة ليست وهماً، بل تشكّل حقّاً وفعلاً مسألة فلسفيّة. في استطاعتنا أن نأخذها على محمل الجدّ وأن نوقرّ لها، عندما سيحين الوقت، إجابة صحيحة.

أكثر من ذلك، بات يتوجّب علينا منذ الآن استباق هذه الإجابة كي نعطي عرضنا للفلسفة شكلاً يضعها بالفعل في متناول القارئ الوسط - بشرط أن

(١) «يُحسّن تماماً، بما لا يقبل النقاش، النزول كذلك إلى مستوى المفاهيم الشعبيّة، بعد أن يكون قد تمّ الارتقاء بنجاح إلى مستوى مفاهيم العقل الخالص. التدرّج على هذا النحو يعني تأسيس المذهب العلمي أولاً [...] ومن ثم، بعد تثبيت استقرار بنيانه، جعله في متناول العامة بالتبسيط [...]؛ لا توجد أيّة صعوبة تحوّل حقّاً دون وضع القصد في متناول الناس العاديين، عندما يجري التخلّي في هذا السبيل عن كلّ عمق فكريّ؛ لكن ينتج من ذلك حينذاك خلط متفرّبين ملاحظات تراكم دون ترتيب ومبادئ قلّما أخضعت لحكم العقل؛ الأدمغة الفارغة تستمرّ ذلك إذ يكون فيه، على رغم كلّ شيء، ما يغذّي الثرثرة اليومية؛ لكنّ العقول النافذة لا تجد فيها غير التشوُّش [...]»، كانط، أسس ما وراء طبيعة العادات:

Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Vrin, 1980, p 79.

(٢) «كلّ إنسان [...] "فيلسوف"، فتان، صاحب ذائقة، ويشارك في تصوّر للعالم، ولديه خطّ سلوك أخلاقيّ واع، ويسهم بالتالي في دعم تصوّر للعالم أو في تعديله، أي في توليد أنماط جديدة من التفكير»، غرامشي، «ما هو الإنسان؟»، و«مسألة المثقّفين، الهيمنة، السياسة»، في نصوص:

Gramsci, *Textes*, Paris, Éditions sociales, coll. «Essentiel. Le marxisme au pluriel», 1983, p. 133, 243.

(٣) عبارة مشطوبة: «وبالتالي كذلك هذا المشروع حول التأهيل إلى الفلسفة».

يَقْبَل إعطاءنا حدّاً أدنى من الانتباه، ويكرّس لما سيقال تفكيراً جديّاً. وعليه، يجب إذاً، أن نستبق بالممارسة الإجابة النظرية التي ستعطى في الوقت المناسب للإفادة منها. وبات في استطاعتنا منذ الآن أن نقول إنّ هذا الاستباق خاصيّة فلسفيّة، لأنّ الفلسفة تسبق نفسها دائماً. هذا أيضاً، سيتطلّب منا شرحاً عندما يحين وقته.

كلّ هذا الذي قلناه يفترض طبعاً تصوّراً ما للغة الفلسفيّة. ومعروف عن الفلاسفة اختراعهم واستعمالهم مفردات مجردة لم يسبق أن استعملت خارج الفلسفة. واكتفاءً بمفردة واحدة (يوجد منها الكثير) يتكلّم كانط وهو سرل، مثلاً، على «ذات متعال» [بالفرنسيّة *sujet transcendantal* (ت)]. وهما يعينان بذلك ليس الذات كأنت وأنا، إذ إنّنا ذوات نفسيّة، وحقوقيّة، وأخلاقيّة، وسياسيّة، وتجريبيّة، أي إنّنا محدّدون بنهاية وفانون، بل يعينان نوعاً من واقع له شكل ذات، لكنّه متقلّت من كلّ تحدّد تجريبي - وأكثر من ذلك، هو شرط الإمكانية المسبّقة (*a priori*) مفردة أخرى تخصّ الفلسفة! لكلّ وحدة تجريبيّة (مدرّكة بالحواس، معروفة، أو غير ذلك). سيتوجّب علينا كذلك أن نسأل لماذا يشعر الفلاسفة بالحاجة إلى اشتقاق مفردات كهذه لا تخصّ سواهم.

لكنّ الفلاسفة أنفسهم يستعملون كذلك مفردات فلسفيّة تغطّي لغويّاً مفردات من الكلام العاديّ (تكتب بالطريقة نفسها): مثلاً، الله، الذات، الأخلاق، العلم، النفس، الجسد، إلخ. ينبغي ألاّ يضلّنا هذا التماثل اللغوي. ففي معظم الوقت، عندما يستعمل الفلاسفة هذه المفردات في خطابهم الخاصّ، لا يكون لها تماماً المحتوى الدلالي نفسه الذي تحمله مفردات الكلام العاديّ: لها معنى مختلف. إنّنا نلمح من هنا طابعاً مهماً جداً يخصّ كلام الفلاسفة. ما يستعملونه من كلمات (سواء أكانت تخصّهم، أم كانت تنتمي كذلك إلى الكلام العادي) لا تستمدّ معناها من الكلام العادي، بقدر ما تستمدّه من الاستعمال الفلسفي الخاص لهذه المفردات. وبتعبير أدقّ، تستمدّ

معناها الخاصّ، الفلسفي، من سياق الخطاب الفلسفي حيث «تَعَمَل». بل أكثر من هذا، تستمدّ معناها الخاصّ من العلاقات الضرورية القائمة، داخل الفكر الفلسفي، بين مختلف المفردات. وهكذا يوجد في كلّ فلسفة، ما يشبه نسقاً دقيقاً يرجع معنى كلّ مفردة بالضرورة إلى مجمل المفردات الأخرى.

إنّنا لا نتكلّم هنا، بطبيعة الحال، على آية مفردات دونما تمييز، على أية كلمة مساعدة، بل على كلمات جوهرية لتكوين نسق الفكر الفلسفي المطروح للدرس. ومن أجل وضوح العرض، سنسمّي هذه المفردات، هذه الكلمات، مقولات [catégories]، وهي تعبير جاء من كلمة إغريقية تعني حاكم - حَكَمَ. وهكذا يمكن أن نصنّف كمقولات مفردات مثل الله، النفس، الجسد، الماهية، الزمان، المكان، الحيز، المادّة، الروح، الذات، الأنا، العالم، الكون، الإحساس، المعرفة، الجمال، الخير، الأخلاق، الممارسة، الاحترام، السلطة، السياسة، الاقتصاد، الوعي، وعي الذات، اللاواعي، إلخ، ونكرّر، شرط قبول أخذ هذه المفردات بمعناها الفلسفي، أي بالمعنى الذي تفرضه عليها العلاقات التي تقيمها بالضرورة مع نسق المفردات الأخرى في فكر فلسفي مُعَيّن.

بهذه الشرط، الذي لا يسري دونما صعوبات تعترضه، يستطيع معجم المقولات الفلسفية أن يكون في متناول الذين ليسوا بفلاسفة مهنيّاً، ويستطيع تأهيل شعبيّ إلى الفلسفة أن يصبح ممكناً. سنبدل ما في وسعنا لتأمين «العبور» بين المعنى العادي للكلمات والمعنى الفلسفي للمقولات، مقدّمين كلّما سنحت الفرصة الدواعي النهائية لهذا «العبور»، لهذا الاختلاف ولهذا التشابه في الاختلاف. لكن لا نستطيع أن نخفي عن القارئ أن هذا المشروع يتطلب منه جهداً من التعاون والتفكير. دون هذا، يمكن لأكثر شروحنا حظوة بالعناية أن تظلّ «تدور في الفراغ» أو «تعلّق في الهواء». بشرط توافر هذا التعاقد المتبادل، نستطيع المضيّ في موضوعنا قدماً.

II

سنبدأ عرضنا للفلسفة انطلاقاً من أيّ موضوع. وهذا قرار فلسفيّ في العمق، ولا صلة له بالاعتباطيّة في شيء. لكنّ الإعلان مع الدخول في اللعبة أنّ في الإمكان البدء بالفلسفة انطلاقاً من أيّ شيء يستتبع حججاً فلسفيّة لا تلبث أن تقسّم الفلاسفة فيما بينهم، وتضعهم في مواجهة بعضهم بعضاً. ولنا في ذلك إشارة أولى إلى أنّ الفلاسفة طبائع ذات انفعال نَزَق. نجد في تاريخ الفلسفة بالفعل تقليداً بكامله يجزم بأنّ على الفلسفة، التي لا يمكنها أبداً البدء بأيّ شيء، أن تنطلق، بالعكس، من موضوع أو طرح، يشكّل بدايتها المطلقة عن أحقيّة.

اكتفاءً بمثل وحيد^(١)، مكرّر في العديد من الأشكال الأخرى الشديدة الاختلاف في المظهر، نعلم أنّ ديكارت يتطلّب اتباع نظام مطلق الدقّة للتوصّل إلى الفوز بالحقيقة. يبدأ هذا النظام في الظاهر بمعرفة ما هو حقائق في نظر كلّ الناس، حقائق الرأي (كان أفلاطون يسمّي ذلك: الـ«دوكسا»^(٢))، ويفصلها سبينوزا إلى حقائق محصّلة بتناقل السماع، وإلى خبرة يكتنفها الغموض^(٣). لكن هذا لملاحظة أنّها تخذعنا باستمرار (أخطاء الحواس)، وبالتالي للطعن في صدقيّتها. إذا كان ديكارت يبدأ بها، فذلك لمنع البدء بها: ليس أنّ من غير المحتمل أن يكون بينها حقائق قد تكون حقيقيّة، لكن،

(١) ر. ديكارت، التأمّلات الميتافيزيقية، الاعتراضات والردود:

R. Descartes, *Œuvres philosophiques*, t. II : 1638-1642, Paris, Classiques Garnier, 2010, p. 404 sq.

(٢) أفلاطون، الجمهورية؛ ومينون، في:

République, V, 476 d sq. ; *Ménon*, 85 c-d.

(٣) ب. سبينوزا، مقالة في إصلاح الإدراك، والنظام الأخلاقي، في:

Traité de la réforme de l'entendement, Paris, GF-Flammarion, 2003, § 19, p. 74-75 ; *Éthique*, Paris, Seuil, rééd. 1999, Livre II, Prop. XL, Scolie II, p. 166-169.

لَمَّا كان يتعدّر إطلاقاً التأكد دائماً من كونها كذلك، يجب الافتراض، تجنباً للوقوع في الشك، أنّها مشكوك فيها كلّها، أي يجب الأخذ بشكّ منهجي، على صورة قطع زائد (= تعميمي على سبيل المبالغة)، من شأنه أن يشكّل ضماناً مطلقة ضدّ أيّ خطأ. وتكون نتيجة هذا الشكّ الأوّل الاستبقاء على ما لا يمكن الشكّ فيه منها، بمثابة حقيقة: ليست الحقائق «المركّبة»، بل الحقائق البسيطة إطلاقاً، «ذات الطبيعة البسيطة»، غير الواقعة في لبس تركيب تحتمل مكوّناته الخطأ، والمعطاة في شفافية الحدس، من نوع حقائق الرياضيات، وهي نفسها حقائق الفيزياء الرياضية. هذه الحقائق البسيطة غير واقعة حتّى في دُوار الحلم، نظراً إلى أنّ عالماً في الهندسة يستطيع اختراع حقيقة وهو نائم، إذا كانت بسيطة وواضحة!

سيقال: هذه هي إذاً، في نظر ديكارت، البداية المطلقة للفلسفة، إنّها الفكر البسيطة التي تخصّ الرياضيات. لكنّ هذا خدعة، لأنّ مجرد وقوع البداية لا يكفي، إذ إنّ لا يعطي الفيلسوف حقيقةً، ولا استبعاد هذا المظهر من «الحقّ»، قام ديكارت بصوغ فرضيّة «الروح الماكر»، أي الإله الذي من الجبروت بحيث يمكنه أن يخدعني في ما يظهر لمداركي مع ذلك بكامل البداية، كأنّ يجعل ٢ و ٢ يساويان ٤ في نظري، في حين أنّهما يساويان ٥ في الحقيقة، وأنّ يجعلني أعتقد أنّ الأجسام موجودة في حين أنّ الموجود هو فكرها في ذهني فقط، إلخ. هكذا يصبح الشكّ التعميمي شكّاً ماورائياً. ويكون عليّ أن أوسّع نطاق شكّي ليشمل حتّى الي الرياضية. إذا لم يكن هناك من شيء على الإطلاق يقع تحت طائلة الشكّ، فمِمّ بإمكانني إذاً، أن أكون على يقين؟ من الشرط المطلق الذي يتيح هذا الشكّ نفسه، أي أنّني لكي أشكّ، يجب أن أفكر، ولكي أفكر، يجب أن أوجد: «أنا أشكّ، إذاً أنا أفكر، أنا أفكر، إذاً، أنا موجود». هاإنّ البداية المطلقة قد تمّ إذاً، بلوغها، في الظاهر.

لكنّ هذه البداية قد تكون نهاية، إن لم أخرج من أسر كوجيتو [أنا أفكر]. عليّ إذاً، أن أرجع إلى ذلك الإله الذي مكّني مكرّه المفترّض من كسب هذا

اليقين الوحيد، وانطلاقاً من الفكرة التي لديّ عنه، كما انطلاقاً من الكائن إيتاي، أنا الماهيّة المفكّرة حاملة هذه الفكرة، من برهنة وجوده، واكتشاف كمالاته. أكون عندئذ متأكّداً من أنّ الخداع، بكونه عدماً خالصاً، لا يمكن أن يُعزى إلى هذا الإله، كونه وجوداً كليّاً، وكاملاً، ولا يمكن أن يساورني شكّ في أنّ الحقائق الرياضيّة كافّة التي أملكُ، حقيقةً، وأنّ الأجسام البرّانيّة، التي لديّ الفكرة البسيطة عنها في فكري، موجودة. هكذا يكون علم الرياضيات الذي في تصرّفني قد بات مضموناً كعلم حقيقي، وأيضاً، كعلم عالم الأجسام بالفعل.

هذا التمييز بين اليقين الرياضي واليقين الماورائي (المتعلّق بكمال الله) بالغ الأهميّة. ذلك أنّه يتيح لديكارت أن يؤكّد في الوقت نفسه أنّ الطفل يمكن أن يتصوّر كلّ حقائق الهندسة (حتّى لو لم يكن قد أخضعها للشكّ التعميمي أو للشكّ الماورائي) لأنّها حقيقة، و«أنّ ما من ملحدٍ يمكن أن يكون عالمًا في الهندسة»^(١)، نظراً إلى أنّ طلب اليقين المطلق، بالمعنى الماورائي، في شأن صلاحية الحقائق إيّاها، إنّما يستوجب الاعتراف بوجود الإله وبكليّة قدرته وبتمام كماله في آنٍ معاً. هكذا يكون هناك في الوقت نفسه حقائق في حالها الطبيعيّة، في استطاعة كلّ الناس أن يتوصّلوا إليها، والحقيقة الفلسفيّة، وهي التي تؤسّس، التفافاً عبر الروح الماكر، أحقيّة الحقائق الطبيعيّة كافّة. لكنّ هذه الحقيقة الأخيرة ليست في متناول أحد غير الفيلسوف الذي اتّبع ترتيب التعليقات، والذي عبر التأمل المجدّد دائماً، أي المُستذكر دائماً (لأنّ هنيهة البدهاة سريعة التبدّد)، توصّل إلى الأساس المطلق لكلّ حقيقة.

هذا من طبيعة الأمر على ما يبدو. لا بدّ مع ذلك من ملاحظة طابع المفارقة التامة في هذا التطلّب الذي يلزم الفلسفة ببداية مطلقة. إذ يتبيّن، مع

(١) التأمّلات الميتافيزيقية...، م س، «التأمّل الخامس»، ص. ٤٧٧. أنظر أيضاً «الردود على الاعتراضات الثانية»، م ن، ص. ٥٦٥، و«الردود على الاعتراضات السادسة»، م ن، ص. ٨٦٨.

إمعان النظر في منحى تفكير ديكارت، أن هذه البداية المطلقة لا تتوقّف عن الهرب أمام تطلّبها. تكون البداية مع الحقائق الأكثر اعتياديّة، لكن هذا يكون للتشكيك فيها في مصلحة الحقائق الرياضيّة وحدها باعتبارها أكيدة إطلاقاً، نظراً إلى كونها بسيطة. لكنّ «واقع» بدايتها هذا (كذلك، لنقلها، خصوصتها في ممارسة علم موجود) يكون موضع تشكيك هو الآخر، كما لو كان بحاجة إلى ضمانه إضافيّة. يجري عندئذ صوغ فرضيّة إله كليّة القدرة وماكر في إمكانه أن يخدعنا حتّى في ما خصّ هذه البديهيّات، فيشمّلها التشكيك هي الأخرى. يتحقّق بذلك مكسب هو اليقين المطلق في «أنا أفكر، إذاً، أنا موجود»، إنّه يقين وجود ماهيّة مفكّرة، لكنّها أسيرة هذا اليقين إلى درجة أنّها كي تُعاد إليها ضمانه كونها تملك بالفعل علماً موضوعيّاً، يتوجّب مجدّداً تغيير مكان البداية المطلقة، والعبور من الكوجيتو إلى الإله.

هكذا، في التأمّل، تظلّ البداية المطلقة للفلسفة تتراجع بلا انقطاع، لتكتشف نفسها أخيراً في الله. هناك ما بين تطلّب البداية المطلقة وشكل ابتداء الفلسفة (المكتوبة) بالفعل، تقع مفارقة انتقال لا مفرّ منه. وهذه المفارقة الأولى تكتشف عندئذ مفارقة ثانية: هي أنّ الإله الذي جرى التوصل إليه أخيراً خلف البدايات الزائفة، لا يفعل إلّا لضمان الصلاحية، دونما تغيير في محتواها، ليس للبداية الأولى (فكر كلّ الناس)، بل للثانية (الحقيقة الموضوعيّة التي تخصّ الرياضيات كما تخصّ وجود موضوع الفيزياء الرياضيّة)، وحتّى للأولى (إذ في حال كانت الأجسام موجودة، يكون الشعور الذي يوحد جسمي العالم شعوراً يتضمّن حقيقة ما). سنرى لاحقاً ما هي وظيفة كلّ هذا «التجهيز الضخم» الذي كان مُذاك مأخذ غاسندي^(١) على ديكارت: يمكن أن

(١) [...] عندما وصلتُ، في قراءة أولى لتأملاتك، إلى هذا المقطع، حيث كنتُ أمل أن أجد حقيقة ما لا تزال حتّى اليوم غير معروفة [...]، صحتُ قائلاً: يا إلهي، الجديد الذي كان يجب البحث عنه عبر تجهيز بهذه الضخامة وبهذا القدر من الجهد، لا يعدو كونه أنّك موجوداً!": ب. غاسندي، بحوث ماورائية، أو شكوك وأحكام ضدّ ماورائية. ديكارت وردوده، في: P. Gassendi, *Disquisitio metaphysica/Recherches métaphysiques*, ou

يبدو من حيث الشكل اصطناعاً خالصاً، بالمعنى الحرفي آلة لا تُنتج شيئاً. إلا أن هذا اللاشيء الفلسفي يلعب مع ذلك دوراً مهماً في الدفاع عن فكرٍ معيَّنة يجب أن تكون مضمونة على هذا النحو لفرضها في عالمٍ تسوده فكرٌ مختلفة تماماً: مثل، كما لو أنها مصادفة، فكرة الله.

يُلاحظ كذلك أن هذا التطلُّب لبداية مطلقة لا يوفر للفلسفة التفرد بمِلْكِيَّة كلِّ حقيقة، نظراً إلى أن الفلسفات التي تستدعي هذه البداية، تعترف، بالعكس، بوجود حقائقٍ مشتركة - في المتناول مباشرة، لكونها متوارثة من التاريخ، ومن التقليد، ومن العادة، ومن الممارسة المحسوسة - بين البشر جميعاً. ثم إنَّ للمدارس الفلسفية كلّها سمة مشتركة هي أنها لا تدّعي التفرد بحيازة الحقيقة، بحيث تترك الناس العاديين محرومين من كلِّ معرفة، سواء أكانت مبتدلة، أو مشتركة، أو ماقبل علمية، أو علمية، أو حتى فلسفية. الفلسفات كلّها تأخذ في الاعتبار واقعية العالم الواقعي، وممارسة الناس الذين يسكنونه، كما الحقائق التي يملكونها فيه. هذا الواقع، الغريب في الظاهر، ينبغي أن يلفت انتباهنا. وعليّنا أن نجد الأسباب التي تجعل عدداً من الفلسفات تقدّم نفسها كمنفّية من العالم، في حين أنّها تحسب أكبر الحسابان لوجوده، ولمختلف الممارسات الإنسانية.

نكتفي بمثل واحد، لكنّه بليغ التعبير، فلسفة أفلاطون كإحدى الفلسفات التي تجهر بكونها الأكثر انسحاباً من العالم المحسوس، هي كذلك الفلسفة الأكثر استدعاءً، في المحاورات، لأكبر عدد يخطر في البال من الممارسات: ممارسات الحداد، موقد النار، الحرفي، المجذّف، البحّار، الصياد بالصنّارة، خطيب المنابر، رجل السياسة، العبد، الكاهن، الفنّان، إلخ. سنتناول هذه المفارقة غير العادية، عندما يحين وقتها. بالبداية المطلقة أو بدونها تظلّ الفلسفة مسكونة بالعالم.

III

والحال، في مواجهة هذه التقاليد التي تتطلب أن يكون للفلسفة بداية مطلقة، هناك تقاليد أخرى تُصرّح بأنّ الفلسفة ليس لها بداية مطلقة، وتستطيع بالتالي، بل يتوجّب عليها، أن تبدأ بأيّ شيء.

هذا أحد مبادئ فلسفة هيغل، التي تأخذ بالتفلسف انطلاقاً من أيّ شيء، وفي الحد الأقصى، على نحو ما نرى في مطلع كتابه المنطق^(١)، انطلاقاً من المفهوم الأولي الأكثر غموضاً والأكثر فراغاً، الوجود، مُبيناً أنّه يظهر على الفور كمائل للعدم. الوجود والعدم؛ من الممكن إذاً، من الواجب إذاً، في الفلسفة، البدء من العدم، من لا شيء. ويكرّر هيغل العملية نفسها في علم ظاهرات الروح^(٢)، حيث يبدأ بما يعرض لي فأدركه، بأيّ شيء، «هذا هنا»، الذي أراه هنا والآن. ويبرهن هيغل أنّ المدرك على هذا النحو هنا والآن ليس إلّا عموميّة مجردة، نظراً إلى كونه أيّ شيء، بالتالي لا شيء. وقد استعيدت هذه الفكرة في الدفاتر الفلسفية للنين^(٣)، الذي كتب معلقاً على هيغل: أيّ شيء، ذرّة رمل، ورقة شجرة، بضاعة، باختصار، «الشيء الأكثر بساطة» يتضمّن كلّ الفلسفة وكلّ الديالكتيك، أي الحقيقة النهائية التي تخصّ العالم بكامله، أقلّه افتراضياً.

(١) علم المنطق، ١: المنطق الموضوعي، المجلّد الأول: مذهب الوجود، صيغة ١٨٣٢:

Hegel, *Science de la Logique*, I: *La logique objective*, t. 1, Paris, Kimé, coll.

« Logique hégélienne », 2009, p. 67-72.

(٢) أنظر:

Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, [...], t. I, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1993, p. 107-120.

(٣) « نقطة انطلاق الوجود الأكثر بساطة، الأكثر عادية، [...] بضاعة فريدة في نوعها (الـ'زاين'، "Sein" [وجود، بالألمانية (ت) في الاقتصاد السياسي]. تحليله كعلاقة اجتماعية. تحليل مزدوج استقرائي واستدلالي، - منطقي وتاريخي (أشكال القيمة). » لينين، الدفاتر الفلسفية:

Lénine, *Cahiers philosophiques*, Paris, Éditions sociales, 1973, p. 304-305.

واستخلص لينين استنتاجات، في رأبي خاطئة، حول نمط العرض الذي يعتمد عليه
ماركس في الرأسمال حيث يعلن^(١) فعلاً (عن خطأ) أنه يبدأ بـ «الشيء الأكثر
بساطة»، بآخر «خلية» من خلايا المجتمع، ابتداءً من البضاعة التي يضع لها
الـ «نظرية» في القسم الأول من الكتاب الأول، حيث كتب (وليس من المصادفة
أن يقول ذلك) أن في هذا الصدد، كما في كل علم، «تكون البداية عسيرة»^(٢).
من اللافت على هذا النحو رؤية هذه الفلسفة، التي تنطلق من أي شيء، أي من
لا شيء، أو من كل شيء في تناول كل إنسان، مجبرة على الاعتراف بأن هذه
البداية عسيرة. هذا لا يتعلق هنا بصعوبة اختيار الشيء (نظراً إلى أن في الإمكان
البدء بأي شيء)، ولا بصعوبة التجريد الفلسفي، نظراً إلى أن اللا شيء الذي يبدأ
به يكون بطبيعته مجرداً، كما يعترف كل من هيغل ولينين. يتعلق الأمر بصعوبة
من طبيعة أخرى علينا أن نسألها عندما يحين وقتها.

ستكون هذه المسألة ضرورية بقدر ما يكون التوصل مثيراً للدهشة، في
عودة إلى ما يقوله ماركس، وبصورة عامة ما تقوله كل فلسفة مادية (إذا تم
التوافق على أن تُترك جانباً المادية المبتذلة التي تبدأ بالمادة) من أن التطلب
الأعمق الذي يخص هذه الفلسفة هو كذلك البداية بأي شيء، مع هذا التدقيق
الإضافي بأن هذا الشيء يجب أن يكون في حالة حركة. ويمكن القول،
إن جازت المقارنة، إن الفلسفات الأخرى تستقل القطار في محطة الإنطلاق،
وتأخذ مكانها فيه، وتبقى فيه حتى وصول القطار إلى محطة الوصول، بينما
الفلسفات المادية تصعد دوماً إلى القطار وهو منطلق.

هذه المقارنة، الأشبه بأمثلة، تنطوي على معنى فلسفي غاية في العمق.

(١) أنظر: الرأسمال، الكتاب الأول، تنبيه بقلم لويس ألنوسير:

Le Capital, [...], chronologie et avertissement L. Althusser, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, p. 60-61.

(٢) م، مقدمة الطبعة الألمانية الأولى. أنظر تنبيه ألنوسير «إلى قراءة الكتاب الأول من الرأسمال»: «كان ماركس يفكر آنذاك أن "في كل علم، تكون البداية عسيرة"، وفعلاً، يأتي القسم الأول من الكتاب الأول في تسلسل عرض تكمن صعوبته إلى حد كبير في هذا الحكم المسبق الهيجلي».

إنّها تشير فعلاً إلى أن بداية الفلسفة ليست في واقع الأمر، في الظاهر، إلا بداية، نظراً إلى أنّ البداية المعيّنة في إطلاقها (الأنّا أفكر، المحسوس، الفكرة، إلخ) تكون قد أدرجت سلفاً في نسق من المقولات يسبقها. وهذه المقولات ليست اعتباطيّة. تكلّمنا هنا على محطة انطلاق ومحطة وصول. وفي إمكاننا أن نترجم هذين التعبيرين فلسفيّاً إلى مقولتي الأصل والغاية، وأن نقول إنّ على الفلسفة دائماً، في نظر تلك الفلسفات، أن تبدأ بالأصل وأن تتّجه نحو ما هو غايتها. هكذا نرى أن مقولتي الأصل والغاية تشكّلان زوجاً متكاملاً، الأمر الذي كثيراً ما يحصل في الفلسفة (تأتي المقولات أزواجاً)، بل وفي إمكاننا أن نكتشف أن كلّاً من المقولتين، في هذا الزوج، يمسك بمعنى المقولة الأخرى: لو لم يكن هناك غاية، لما كان هناك أصل، ولو لم يكن هناك أصل، لما كان هناك غاية. وهذه السيرورة التي تحقّق الانتقال من أصل إلى غاية، تسمّيه الفلسفةُ سيرورةً غائيّة، تيلولوجيّة، من اليونانيّة تيلوس *télos*، التي تعني غاية: أي سيرورة موجّهة، سيرورة مُعيّنة، سيرورة تسعى إلى غاية، مقصد، ولما كان السعي إلى غاية يبدو شأنًا يخصّ الوعي، نضيف: سيرورة واعية التوجّه، واعية الإغياء. وسنرى أيّة استنتاجات نستخلص من هذه الملاحظات، عندما يحين الوقت.

وإذا ما نظرنا، في المقابل، في الفلسفات المادّيّة، التي قلنا عنها أنّها تصعد إلى القطار وهو سائر، وإذا ما ترجمنا مثلنا هذا إلى مقولات فلسفيّة، توجّب علينا أن نقول، عن هذه الفلسفات، إنّ بداية الفلسفة لا تفترض وجود محطة انطلاق، ولا محطة وصول، وبالتالي لا أصل ولا غاية. وفي هذه الحالة، كلّ ما دار عليه الكلام (الزوج أصل - غاية، الغائيّة، الوجهة، الإغياء، وحتىّ وعي السيرورة) يختفي، كمقولات فاقدة كلّ صلاحيّة فلسفيّة. وتحلّ محلّها مقولة جديدة، على قدر غير قليل من الغرابة للوهلة الأولى، إلا أنّها صالحة لتبيان فحوى مثل القطار المأخوذ في سيره. هذه المقولة هي مقولة السيرورة (سير القطار)، لكنّها سيرورة بلا أصل ولا غاية (بلا محطة انطلاق ولا محطة

وصول)، وبالتالي بلا وعي، ولما جرت العادة على إرجاع الوعي إلى ذات قادرة على أن تقول «أنا»، أمكن القول إن هذه المقولة هي مقولة «سيرورة بلا ذات»^(١).

ما المقصود بذلك في الملموس؟ المقصود عدد غير قليل من أشياء، من غير الوارد هنا تعدادها أو تناولها بالدرس. لكن هذه بعض الأمثلة لإعطاء فكرة عنها. المقصود أولاً، أن الفيلسوف الذي يعتقد أن في استطاعته البدء بالكوجيتو (بتأكيد الـ «أنا أفكر»)، أو بالإحساس، أو بالفكرة، إلخ، هو يبدأ في واقع الأمر بفكرة أولية لم تكن في انتظاره كي تبدأ، ولها ماضٍ بكامله، ليس ماضياً فلسفياً وحسب (كان القديس أغسطينوس قد سبق و«اكتشف» الكوجيتو)^(٢)، قبل ديكارت بكثير)، بل وماضٍ تاريخي بكامله (شعرت البشرية دائماً بأحاسيس، وبنت على أساس منها رياضيات عملية، ثم رياضيات نظرية، قبل أن يقرّر هذا الفيلسوف أو ذاك، أفلاطون أو ديكارت، «البدء بفكرة حقيقية»). المقصود إذاً أن الفيلسوف الذي يعمل على النحو الذي عرضناه إنما يقوم على مرأى منا بتمثيل خديعة. إنه يتظاهر بالاعتقاد أن البداية التي يجعل الفلسفة تبدأ بها هي بداية مطلقة، في حين أننا نعلم علم اليقين (والأكثر مدعاة للدهشة أنه هو الآخر يعلم) أنها بداية نسبية. لماذا تحتاج الفلسفة، أقله هذا النوع من الفلسفة (المثالية)، إلى هذه الخديعة. سنرى هذا بعد قليل.

(١) ل. ألتوسير، «النزاع حول النزعة الإنسانية»، كتابات فلسفية وسياسية: «ماركس مدين لهيغل بهذه المقولة الفلسفية الحاسمة، مقولة السيرورة. وهو مدين له بأكثر من ذلك [...]، إنه مدينون له بمفهوم السيرورة بلا ذات».

L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, Paris, Stock-Imec, t. II, 1995 (1967), p. 453.

أنظر: «تنبيه إلى قراءة الكتاب الأول...»، م س، ص ٢١.

(٢) القديس أغسطينوس، *الثالوث*:

De Trinitate/La Trinité, [...] dans saint Augustin, *Œuvres : Deuxième série*, t. XVI, Paris, Desclée de Brouwer, [...] 1991, Livre X/x, § 14-16, p. 148-153.

IV

لكنّ هذا ليس كلّ شيء. ذلك أنّ الأمر لا يقتصر على ما يبدأ الفلاسفة المثاليّون فلسفتهم به. إنهم فلاسفة، قبل أن يشرعوا بكتابة فلسفتهم، وبوصفهم فلاسفة أيضاً، يفكّرون بالبدء بشيء مهمّ. يكفي تبديل المواقع السابقة للكلمات لكشف ما يجول في فكرهم. إنهم يظنّون أنّ الفلسفة كفلسفة هي البداية المطلقة، هي المطلق. وانطلاقاً من ذلك يقسمون العالم إلى قسمين: من جهة، كلّ ما ليس بفلسفي، ومن الجهة الأخرى الفلسفة. من جهة إذاً، الفلسفة، على أنّها بداية مُطلقة، على أنّها مُطلّقة، وجهة مُطلّقة، وأصل مطلق، وغاية مطلقة - ومن الجهة الأخرى، كلّ ما ليس بفلسفي، أي عمليّاً كلّ وجود بشريّة الملموس، المادي، والعلمي، والاجتماعي، والعاطفي، والديني، إلخ.

عندما تقال الأشياء على هذا النحو، يبدو القول كتلفظٍ بجملة شنيعة. لكنّ جميع الذين مارسوا الفلسفات المثاليّة (والماديّين ذوي الماديّة المبتذلة، الذين، من زاوية النظر هذه، يقفون إلى جانبهم) يعلمون أنّ هذه الجملة حقيقة، وأنّ خاصيّة الفلسفة المثاليّة هي في ادّعائها امتلاك الحقيقة، ليس حقيقة الأشياء وحسب، بل وحقيقة الحقائق الموجودة كلّها. ويمكن لهذا الامتلاك أن يتخذ أشكالاً مختلفة، إنّه كونيّ. واكتفاء بمثل وحيد، يمكن القول إنّ الفلسفة، في نظر الفلاسفة المثاليّين، تمتلك حقيقة علم واحد، لكنّه علم أعلى (الكلمة اليونانيّة *épistémé*، والكلمة الألمانيّة *Wissenschaft*، تؤدّيان هذا المعنى بصورة مقبولة)، هو في ذاته فوق كلّ العلوم، يمنحها الأساس ليس لحقيقتها وحسب، بل ولوجودها. نرى ذلك عند أفلاطون، حيث الفلسفة، كونها غير افتراضيّة، بمعنى استغنائها عن الفرضيّات، تكون فوق العلوم (الرياضيّات) التي، مع كونها عقلانيّة ومجرّدة، تحتاج إلى فرضيّات كي توجد، دون أن تكون قادرة على تأسيس فرضيّاتها، التي تؤسّسها الفلسفة

نيابة عنها. ونرى ذلك عند ديكارت، الذي يستخدم مجازاً آخر، ويقول: إنَّ الماورائيات كجذع الشجرة، أغصانها المختلفة كناية عن أنواع العلوم. ونرى ذلك عند هيغل، الذي يعلن أنَّ الفلسفة هي علم العقل (Vernunft)، الذي يعيّن لمختلف العلوم المعروفة موضوعها ومنهجها، نظراً إلى أنَّ هذه العلوم نفسها تبدأ بمواضيع معطاة ببساطة، دون أساس تستند إليه، وهي على ضياعها في تجريد العقل (Verstand)، إلخ.

وإذا مضينا قُدماً، إذا نظرنا ليس في وظيفة البداية المطلقة التي تنيطها المثالية بالفلسفة، إذا نظرنا في العلاقة بين هذه الفلسفة والتاريخ الملموس، الحقيقي، نجد التفكير نفسه يتكرّر. تظنّ المثالية بكثير من الجدّة أنَّ التاريخ يبدأ بالفلسفة، وبما أنَّ الفلسفة والتاريخ، في هذا التصوّر، يتكرّران بلا هوادة، تظنّ المثالية بكثير من الجدّة أنَّ الفلسفة تمسك دوماً بالحقيقة المطلقة في شأن كلّ ما يحدث في التاريخ، ليس في تاريخ العلوم وحسب، بل كذلك بالطبع في تاريخ الممارسات الإنسانية كافة، وفي الإنتاج الاقتصادي، وفي النزاعات الإيديولوجية (الدينية، والأخلاقية، إلخ) وفي الصراعات الطبقيّة السياسيّة. لم يبلغ الفلاسفة البرجوازيون دائماً حدّ كتابة ذلك بوضوح، لكنهم كانوا دائماً يُضمرون هذا الادّعاء. وذهب بعضهم إلى حدّ إثباته في أعمالهم والتوسّع فيه. أكتفي بمثل واحد: هيغل، الذي يستفيض في شرح لا يعوزه الوضوح (إذ إنه هنا يكشف أوراقه) في كتابه فلسفة التاريخ، ليقول: إنَّ الفلسفة دون سواها تحمل بالفعل حقيقة التاريخ، نظراً إلى أنَّ مختلف العهود (لحظات من التاريخ الكوني) ليست إلّا تحقيقاً وتجسيداً للحظات المنطق، المائل هو نفسه للفلسفة. لا يعود عندذاك من الممكن تماماً (مع أنَّ هذه الإمكانيّة ليست مستبعدة على الإطلاق) تأكيد ما سبق أن أكّدناه، في الكلام على الخديعة، من أنَّ الأمر مجرد اصطناع، بينما المثالية في الحقيقة غير مصدّقة ما تقول، إذ يجب أن يكون المرء مجنوناً بالمعنى الحقيقي للكلمة كي يصدّق أنَّ التاريخ الملموس، هذا الذي فيه يعمل الناس، ويتصارعون، ويحبّون، ويموتون، هو التجسيد للحقيقة الفلسفيّة. يجب أن يكون المرء مجنوناً،

أو أن يكون متديّناً بمعنى التدثّن كما لدى هؤلاء المؤمنين الذين يأخذون عقائد خلق العالم، وتجنّد المسيح، وقيامته، وخلص العالم بمغفرة الخطايا، بدلالاتها الحرفيّة. إذ إنّ التدثّن بهذا المعنى، سواء أكان المرء كاثوليكيّاً أم لوثريّاً، يفترض أنّ هناك في مكان ما، خارج العالم أو في العالم، خارج التاريخ أو في التاريخ، وعياً مطلقاً، هو وعي الله، الذي خلق الأشياء كلّها ورتّب الأشياء كلّها بحيث يتّبع التاريخ، حتّى في التفاصيل، مخطّط الخلاص الإلهي بحذافيره، تبعاً لما أراد بوسويه^(١) إخضاعه للبرهان. لكننا نقع، في هذا المنحى، على سؤال مهمّ: سؤال العلاقات بين الفلسفة والدين، على أن يجري تناوله بالدرس في حينه.

ها قد بدأ يترأى ما يثير النقاش في التحلي، من قبل الفلسفات اللامثاليّة، المادّيّة، عن كامل الجهاز المقولي الذي استعرضناه هنا بسرعة. فالفلسفة المادّيّة التي ترفض تصديق أنّ في مجال الفلسفة بداية مطلقة، ترفض كذلك طبعاً، اعتبار أنّ الفلسفة نفسها، بصفتها هذه، يمكن أن تكون بداية مطلقة، وبالتالي الحقيقة المطلقة التي تخصّ العلوم كما تخصّ كلّ ما يحدث في التاريخ. إنّها تؤكّد في المقابل أنّ كلّ ما يطرأ في التاريخ، مع أنّه ذو أصول (أي سبب ونتيجة، أو بالأحرى أسباب ونتائج)، وميّل، ليس له أصل (بداية مطلقة، ذات مطلق، وجهة مطلقة) ولا غاية (غاية مطلقة، ذات مطلق، جهة، مقصد مطلق). إنّها ترى إذاً، أنّ معرفة ما يجري في التاريخ، تستوجب التخلص من هذه المقولات الوهميّة كلّها، و«الانصراف إلى الدراسة الملموسة للوقائع التجريبيّة» (ماركس^(٢))، لاكتشاف المنطق العقلاني الذي

(١) بوسويه، خطب حول التاريخ الكوني، فصل عن «العناية الإلهيّة»:

«Pléiade la de Bibliothèque» coll, Gallimard, Paris [...], *Œuvres*, Bossuet. B.-J. 1024-1027. p, VIII. chap, 1961.

(٢) ك. ماركس، الإيديولوجيا الألمانيّة: «يجب "ترك الفلسفة جانباً" [...] وكإنسان عادي، الانصراف إلى دراسة الواقع [...]؛ الفلسفة قياساً إلى دراسة العالم الواقعي أشبه بالاستمئاء قياساً إلى الحبّ الجنسي.»:

L'Idéologie allemande, dans K. Marx, *Œuvres*, t. III : *Philosophie*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1982, p. 1200.

يخصّ هذه السيرورة الملموسة. وهي تبين في الوقت نفسه أنّ المعرفة العلميّة لهذه السيرورة الملموسة، باختلافها وأصالتها في كلّ مرّة، ليست ممكنة دون مساعدة مقولة «سيرورة بلا ذات» (بلا أصل ولا غاية)، التي لا غنى للفلسفة عنها عندما نشاء أن تفكّر بنفسها في أمر ما تكونه. ذلك أنّ الأمر لا يقتصر على رفض الادّعاء في تصوّر الفلسفة كمالكة حقيقة الأشياء، من علوم وتاريخ. ينسحب الرفض في الوقت نفسه على الادّعاء في التصريح بأنّ العالم والتاريخ ليسا إلّا تحقّق الحقيقة الفلسفيّة وتجسيدها. وبالفعل، إذا لم يكن هناك في التاريخ، أو في الفلسفة، من أصل مطلق ولا من غاية مطلقة، فليس هناك من معنى لتزويد الفلسفة بقدرة خارقة على خلق العالم (سواء أعلّق الأمر بالحقيقة التي تخصّ المنطق، أم بكائن كلي القدرة يسمّى الله) والتاريخ، وفّق مخطّط يعنى حتّى بالتفاصيل لتأمين خلاص البشر أو ضياعهم. لذا كانت المادّيّة إلحاداً بالضرورة.

إذا كان كلّ ما عرضناه هنا يصعب دحضه، ينبغي أن يُستخلص منه الاستنتاج التالي: تُقدّم الفلسفة نفسها لنا في صورة مفارقة غير معهودة. فمن جهة، كلّ الفلسفات تشترك بعدد من السمات الجوهرية التي تتعلّق بطبيعة لغتها، وبالعلاقة النسقيّة القائمة بين مكوّناتها المجردة، مقولاتها، إلخ. لكن من جهة أخرى، تتنظم الفلسفات، أقلّه في تقريب أول، في معسكرين كبيرين، يتعارضان، مكوّناتاً لمكوّن، حول مواضيع جوهرية. ويجري الأمر بالفعل كما لو أنّ المتخاصمين، داخل الفلسفة، يتجابهان، لكن على قاعدة واقع مشترك بينهما: هو هذه الفلسفة نفسها، محقّقة على هذا النحو وجهاً للديالكتيك الفلسفي المعروف منذ هيغل، وخصوصاً منذ ماركس ولينين، ويسمّى وحدة النقيضين.

V

لكن يحسن بنا، كي نمضي قُدماً في موضوعنا، ولكوننا، كما دّين، نستطيع أن نبدأ من أية فكرة، أن نتوقف للحظة، ونُساءل أنفسنا حول الكلمات التي استخدمناها للإشارة إمّا إلى المسائل الفلسفية، وإمّا إلى الأسئلة الفلسفية.

استعملنا تبعاً المفردة مسألة، والمفردة سؤال. هناك دائماً شيء من الاعتبارية في اختيار إحدى المفردتين بدل الأخرى، خصوصاً عندما تكون معانيهما متقاربة. لنصطلح إذاً (أعترف أنّ القرار هنا اعتباطي إلى حد بعيد) على أن نتكلّم على أسئلة فلسفية، وعلى ألا نتكلّم على مسائل فلسفية.

المفردة مسألة، في حال تخلّينا عنها، لن تضيع سدى بالنسبة إلى الجميع، في عالمنا اللغوي الصغير... هذا الخيار يستتبع في الواقع إذاً، قراراً فلسفياً، طرْحاً فلسفياً: نصطلح عملياً على أن نتكلّم على أسئلة فلسفية، كي نخصّ العلوم بالمفردة مسألة. سنقول إذاً: توجد أسئلة وإجابات في الفلسفة، وتوجد مسائل وحلول في العلوم.

إنّني أحرص على هذا التمييز، الذي يحتاج إلى تدقيق ولا شكّ، كتمييز جوهري لفهم الفلسفة. من يريد التأهل إلى الفلسفة، عليه أولاً، أن يعلم أنّ الفلسفة ليست علماً، وبالتالي أنّ الفلسفة لا تطرح مسائل، كما تفعل العلوم، ولا تجد للمسائل حلولاً تكون من المعارف، كما في العلوم - بل إنّ الفلسفة ممارسة مختلفة تماماً، تطرح أسئلة وتجد لها أجوبة، دون أن تكون هذه الاجوبة معارف، كالمعارف العلمية.

لا شيء من هذا كلّهُ يتّصف بالبساطة ولا هو سهل التفسير، لذا أطلب من

القارئ الانتباه، لكنني أعيد: هذه نقطة جوهرية تماماً. وعدم إدراك ذلك يجعل من الفلسفة متاهة^(١).

سأقول الأمور إذاً بصورة مختلفة، مستعيداً تعابير سبق أن استعملتها^(٢).
سأقول: الفلسفة ليست علماً. الفلسفة لا موضوع لها (خارجياً، موضوعياً،
ذا وجود مادي، حتى لو كان نمط وجوده مجرداً كما في الرياضيات)، بالمعنى
المقصود عندما يقال عن علم معين إن له موضوعه.

لنقلب الأمر على وجوهه كيفما شئنا، وسيظل من الصعب أن تكون هذه
الأطروحات قابلة للدحض.

قلت: لكل علم موضوعه. وينبغي أن أضيف: إن موضوعه هذا محدود.
هناك إجماع على أن للعلم موضوعاً. أما أن يكون لكل علم موضوع محدود،
فالطرح هذا لا يحظى بهذا الإجماع. وذلك مع أنه بالغ الأهمية في إدراك
فحوى العلوم وتاريخ العلوم على السواء. سبق أن قلت إن تأسيس علم جديد
«يفتح قارة جديدة للمعرفة العلمية»، وضربت مثلاً على ذلك قارة الرياضيات

(١) لم يتوصل التوسير نفسه إلى «إدراك هذه النقطة»، إلا بعد أن دافع، في النصف الأول من
الستينيات (أنظر الصفحة...، الهامش...)، عن أطروحة الطابع العلمي للفلسفة الماركسية.
وهو بعد أن أدخل عليها إيضاحات طفيفة في المحاضرة التي ألقاها في ٢٦ حزيران/ يونيو
١٩٦٦، إذ وصف الفلسفة الماركسية بأنها «فلسفة وليست علماً بالمعنى الدقيق للكلمة
[... مع كونها ذات طابع علمي]» («الملايسات الفلسفية والبحث النظري الماركسي»،
في كتابات فلسفية...، المجلد II، م س، ص ٤٠٦)، جرى التخلي عن هذه الأطروحة في
«استنتاج» التابع لنص التوسير المهمة التاريخية للفلسفة الماركسية (أيار/ مايو ١٩٦٧).
" [...] العلاقة العضوية الوثيقة التي تربط الفلسفة بالسياسة [...] تميزها عن كل علم."
نص المهمة...، الذي لم يصدر بالفرنسية، تم نشره بالهنغارية مجزأً (دون الاستنتاج) سنة
١٩٦٨، ثم بالإنكليزية بعد وفاة المؤلف:

The Humanist Controversy and Other Writings, éd. F. Matheron, trad. G. M.
Goshgarian, Londres, Verso, 2003, p. 155-220.

(٢) يورد التوسير الطروح المستعادة والموسعة هنا (أنظر كذلك الصفحة ٩٢، الهامش ١) في
عدد من النصوص والمحاضرات عائدة إلى سنة ١٩٦٧، وخصوصاً في الفلسفة وفلسفة
العلماء العفوية:

Philosophie et philosophie spontanée des savants, (1967), Paris, Maspero, coll.
« Théorie », 1974, p. 18 sq.

في زمن الإغريق، على يد شخص قد يكون أسطورياً يسمّى طاليس؛ وقارة الفيزياء التي افتتحها غاليلاي؛ وقارة التاريخ التي افتتحها ماركس؛ وقارة اللاواعي التي افتتحها فرويد^(١). وبالكلام على قارة، كنتُ أقترح استعارة أراض ذات منتهى كنايةً عن موضوع الرياضيات، والفيزياء، والتاريخ، واللاواعي: هذا لا يعني أنّ البحث في خصائص موضوع هذه العلوم ليس لانهائياً (بالفعل، كلّ علم يكون لانهائياً في ممارسته كما في تعميق موضوعه: «الذرة لانهائية» - لينين)، هذا يعني أن موضوعها نهائي، ذو حدود تميّزه عن المواضيع النهائية الأخرى التي تخصّ العلوم الأخرى.

يسدو هذا الطرح ضئيل الأهمية في ظاهره، ومع هذا لا يمكن إهمال عواقبه الفلسفية والعلمية. إذ ماذا نرى في تاريخ العلوم؟ نرى «العلم، بالمعنى الحقيقي للكلمة (ميدان برهنة خصائص موضوعه) يولد في مكان ما، في الرياضيات، مفتوحاً بذلك أمام المعرفة العلمية قارة ذات منتهى. ثم تولد، فيما بعد، في مكان آخر، قارة أخرى: الفيزياء. لا جدال في أنّ هذه الفيزياء هي من الرياضيات، أعني أنّها معالجة وفق الرياضيات، لكنّها ليست رياضيات خالصة، إذ إنّها تفترض حركة ذات جاذبية، إذاءً ذات سرعة وتسارع، وليست قابلة للاختزال إلى الهندسة التحليلية العائدة إلى ديكارت. هي بالتالي قائمة

(١) يذهب تفكير التوسّير هنا (أنظر كذلك الصفحة ٦٤، الهامش ١)، على الأرجح، إلى محاضراته التي ألقاها في ٢٤ شباط / فبراير ١٩٦٨، تحت عنوان «لينين والفلسفة»، مع أنّه يتجنّب فيها ذكر اختراع التحليل النفسي كمثال على تأسيس علم جديد. راجع:

Lénine et la philosophie suivi de Marx et Hegel devant Lénine, Paris, Maspero, coll. « Petite collection Maspero », 1975, (1969), p. 20.

وأضيف ما يلي إلى الهامش في الطبعة الإنكليزية:

«Even in the 1963-64 lectures collected in *Psychoanalysis and the Human Sciences*, trans. S. Rendall (New York: Columbia University Press, 2016) and the 1964 essay based on them («Freud and Lacan», trans. J. Mehlman, in Althusser, *Writings on Psychoanalysis* (New York: Columbia University Press, 1996), pp. 147-173), reprinted in the 1976 collection *Positions*, he hesitates unambiguously to affirm the scientific character of psychoanalysis (and makes no mention of 'continents').»

على الطبيعة المادية، باعتبار هذه الأخيرة موضوعاً يختلف تمام الاختلاف من حيث المبدأ، عن الحيز وعن الأعداد موضوعي علمي الهندسة والحساب. وهكذا دواليك. لكن ماذا نرى مع ذلك؟ نرى، داخل القارّات المتكوّنة، ارتسام مناطق ذات استقلالية نسبية، أو خارج هذه القارّات نفسها، أراضي بكرّاً جديدة، تطلع من بحر الجهل البشري، ويتولّى استصلاحها وفكّ شيفرتها علماء، وينتهي بها الأمر، وهي تُوسّع مجالها شيئاً فشيئاً، بالاتّصال اللصيق بالقارّات الموجودة سابقاً.

هكذا كان شأن الكيمياء، وقد وُلدت بالاستقلال عن الفيزياء، إذ اتّصلت بقارّة الفيزياء، وحساب الاحتمالات، الذي وُلد بالاستقلال عن الرياضيات، إذ اتّصل بالتحليل [الحساب التفاضلي والتكاملي (ت)]، وحقّقت البيولوجيا، في أيّامنا، نتيجة باهرة، وهي المولودة بالاستقلال عن الفيزياء والكيمياء، إذ اتّصلت بالبيوكيمياء. إلّا أنّ الأمر لا يشمل العلوم كافّة. إذا كان المنطق الشكلي قد أصبح منذ خمسين سنة فرعاً من الرياضيات، يتعذّر في المقابل قول ذلك لا فيما يخصّ علم النفس، ولا فيما يخصّ الألسنية، على رغم جهودهما التي تستحقّ التقدير في هذا السبيل^(١). ماذا عن المادّيّة التاريخية إذا؟ فرغم كلّ الجهود لوصولها إمّا بالفيزياء (تقريب قانون المِئيل إلى انخفاض معدّل الربح من قانون تناقص الطاقة، أو القانون الثاني في الميكانيك الحراري)، وإمّا بالبيولوجيا (التطوّريّة حسب النموذج الدارويني)، أو بعلم النفس الاجتماعي (الوظائفية)، أو بعلم الاجتماع

(١) عبارة مشطوبة: «كما يتعذّر القول بأنّ التحليل النفسي قد توصّل إلى الدخول في علاقة لا مع بيولوجيا الدماغ الكيميو-عصبية، مع أنّ لا مجال للشكّ في كونه منوطاً بها، ولا مع نظرية الأجهزة الإيديولوجيّة تبع الدولة، هذه النظرية العائدة إلى المادّيّة التاريخية، مع أنّ هذه الأخيرة 'مجاورة' لها. وهذا إضافة إلى أنّه ينبغي الذهاب حتّى القول بأنّ التحليل النفسي، نتيجة تعذّر اتّصاله بقارّة علميّة أخرى، لا يزال معلقاً بحبل الهواء، مثل أرض لا وراء في كونها تدرّ الكثير من الغلال، إلّا أنّ استغلالها يجري حسب نمط يبدو للكثيرين حِرَفِيّاً أكثر منه علميّاً. ونعلم على أيّ حال أنّ بستنة أجدادنا قادرة كلّ القدرة على إنتاج الجزر والطماطم والبقدونس».

(النبويّة)، إلخ، ولا تزال هذه القارّة في عزلة حتّى يومنا هذا، ولا تلوح في الأفق إمكانية إقامة معبر لإخراجها من عزلتها القسريّة. لكن سنرى لاحقاً أنّ هذا الانعزال قد يكون مبرّراً.

من هنا بالتالي كان هذا التدقيق - بأنّ كون موضوع العلم ذا منتهى ليس دون عواقب تترتب عليه. إنّه يتيح رؤية واضحة في طريقة معيّنة من التفلسف حول العلوم. فالفلسفة، أقلّه الفلسفة المثاليّة، لا تهيم بشيء فعلاً، هيّامها بالتفلسف حول العلوم. وهي تجد مبرّراً جيّداً لاستسلامها إلى هذا الهيام في التوهّم بأنّ موضوع العلم ليس محدوداً، بل لانهائي. هذا يعني في الملموس أنّ المثاليّة تُنيط بعلم بعينه، بنظريّته ومفاهيمه ومنهجه ونتائجه، ادّعاء القدرة على شمل مجموع المَواضيع الموجودة، دونما استثناء. وليس من نافل القول الإشارة إلى أنّ هذا الادّعاء قد جرى تأكيده للمرّة الأولى في مطلع القرن السابع عشر على يد الفيزيائي غاليلاي، الذي كتب أنّ «كتاب الطبيعة الكبير مكتوب بـرموز من الرياضيات^(١)»، الأطروحة التي استعارها ديكرت ليعطيها شكل الميكانيكيّة المعمّمة على كلّ واقعة: كلّ شيء يكون مصنوعاً على نحو يجعل في الإمكان تفكيكه إلى أجزائه التي تكون إمّا مادّيّة (أجسام الفيزياء)، وإمّا روحيّة (الفكر والمدرّكات)، وتكون العلاقات بين هذه الإشارة بسيطة تماماً وميكانيكيّة. ونعلم أنّ ديكرت كان يستخلص من ذلك نظريّته حول الحيوانات الآلات^(٢)، النظريّة التي جرى تصوّرها على صورة الحيوانات

(١) [...] هذا السفر الضخم المفتوح أمام أعيننا باستمرار، أعني به الكون [...] مكتوب بلغة الرياضيات وحروفه مثلثات، ودوائر، وغير ذلك من الأشكال الهندسيّة.، («المجرب»، في: مُجربٌ غاليليّه):

L'Essayeur de Galilée, éd. Chauviré, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Annales littéraires de l'université de Besançon », 1980 (1623), p. 141.

(٢) [...] لو كان هناك آلات كهذه لها أعضاء قرد ووجه قرد، أو حيوان ما آخر غير عاقل، لما كانت لدينا أيّة وسيلة لتعرّف ما إذا لم تكن من طبيعة هذه الحيوانات نفسها في كلّ شيء [...] («خطاب المنهج لديكرت»، في: الأعمال الفلسفيّة، م س، المجلد الثاني، القسم الخامس، ص ٦٢٨).

الآلية التي كانت تُصنَّع آنذاك، وكان يَنْتَظَر من تعميمه الميكانيكية التوصل إلى نتائج حاسمة تتعلق بالطب وبالأخلاق، باعتبار هذه الأخيرة، في نظره، فرعاً من الطب، الأمر الذي يثبت سعة خيال هذا الفيلسوف. كان هذا الخيال ما أخذه عليه لايبنتز^(١)، قائلاً: إنَّ فيزياء ديكارت عبارة عن «حكاية»، إلا أنَّ لايبنتز نفسه يزايد على ميكانيكية ديكارت بشكليّة إلهيّة تجعل من الروح شيئاً أكثر اكتمالاً بكثير من «النفس المفكّرة» التي قال بها ديكارت، إذ إنَّ لايبنتز كان يعرف ذلك الروح كـ «أوتومات» [آلية ذاتية الدينامية (ت)]!

سأترك جانباً هنا هذا المثل الأوّل عن استغلالِ علم (إذ إنَّ الأمر يتعلق فعلاً باستغلال اعتباطي تماماً) يُقدِّم على أنّه حقيقة كلّ واقع موجود، كي أنتقل بسرعة إلى أمثلة أخرى. ذلك أنّه إذا كان هذا المثل هو الأوّل فعلاً، فمن المؤسف ألا يكون الأخير. تاريخ الفلسفة والعلوم كلّه يعجّ بأمثلة من طبيعته. يمكن أن نذكر الاختباريّة الفيزيائية التي أخذت تسيطر في القرن الثامن عشر على قاعدة المنهج الاختباري ونظريّات نيوتن. يمكن أن نذكر، من القرن نفسه، وإن بعد ذلك بقليل، المذهب الاحتمالي، المستوحى من أعمال پاسكال وفرّما وبرنوللي، وتمّ تطبيقه (كُونْدُورْسِه) حتّى على ما أصبح بالضرورة نواة ما سيكوّن «علوم الإنسان» (الاقتصاد السياسي، الديموغرافيا، نظرية الألعاب، إلخ). يمكن أن نذكر علم النفس الروحاني في مطلع القرن التاسع عشر، كسلاح حربي ضدّ تمرّد الطبقة العاملة، ونذكر من ثمّ علم الاجتماع الذي يعود إلى كُونْت، ودوركهائم الذي هبّ إلى نجدته، لنذكر الاقتصاد السياسي، الذي كان له بالغ الأثر طيلة القرن، بحيث اتّخذهُ فرويد نفسه نموذجاً، ناهيك عن الفيزياء والكيمياء، وعلم الأحياء، العلوم التي أصابها العدوى نفسها. لنذكر المذهب الطاقّي الذي نادى به أوستفالد، الذي كان يتدبّر بمصطلحات الطاقة تفكيره في

(١) [...] سيطوي النسيان قريباً كلّ الحكاية الجميلة التي أعطانا إياها (ديكارت).: من رسالة غير مؤرّخة من لايبنتز إلى شخص غير معروف، في: لايبنتز، بحث في الإلهيات. أنظر:

G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée*, éd. J. Brunschwig, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, §403, p. 354.

كلّ موضوع، في موضوع المادّة أولاً، لكن كذلك (وهذا طبيعي!) في موضوع العلاقات الاجتماعية. ثمّ هناك الاكتشافات العلميّة، والأضاليل العلميّة (ما يخصّ «العلوم الإنسانيّة» المزعومة: الاقتصاد السياسي، علم الاجتماع، علم النفس الاجتماعي، علم النفس) المتكاثرة، إنّها علوم مختلفة تُقدّم نفسها، أو يجري تقديمها على أنّها قادرة على توحيد معرفة العالم في ظلّ نظريّتها: إنّها تنتطّح هكذا إلى الكونيّة، منخرطة معاً في استعراض راقص مهيب، يتمثّل فيه، معاً، المنطق الرياضي، والألسنيّة، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، والتحليل النفسي، والفيزياء، والكيمياء، والديموغرافيا، والرياضيّات، والاقتصاد السياسي، وحتى... الماركسيّة.

بالفعل، ليست المادّيّة التاريخيّة نفسها في منجاة من أن تصيبها العدوى الكونيّة. ويكون غير الماركسيّين في الغالب مَنْ يجعلها تلعب هذا الدور، متّخذين العِلْم الذي أسّسه ماركس فلسفةً قادرة على تفسير كلّ شيء. لكن يوجد كذلك ماركسيّون ساعدوا في هذا الدجل. وكانت النتيجة مزدوجة. من جهة تقول الماركسيّة المزعومة بقدرتها على تغطية كلّ شيء، من ظاهرات اللاواعي (رايش)، والظاهرات الجماليّة (لوكاش)، والفلسفة (بليخانوف)، وحتى الرياضيّات (كازانوف)، والفيزياء، إن ضربنا صفحاً عن الألسنيّة (مار، الذي استعاده ستالين بصرامة^(١))، بل والطب. ومن جهة ثانية، هذه الماركسيّة نفسها هي من البعد عن المادّيّة التاريخيّة بحيث يمكن القول عن حقّ إنّ هذا العِلْم قد «اختفى» (كالمادّة فيما مضى، حسب أحد فيزيائيّ مطلع القرن العشرين^(٢)). والنتيجة تشوّش عامّ في العلوم، في موضوعها، ونظريّتها، ومناهجها، ولغتها. كلّ منها يتحدّث بلغة الآخر. برج بابل حقيقي، وما من

(١) ستالين، «حول الماركسيّة في الألسنيّة»، J. Staline, *Textes*, éd. et trad. F. Cohen, t. II, Paris, Éditions Sociales, 1983, p. 169-191.

(٢) ل. هولفيغ L. Houllevigue، *تطوّر العلوم*. مذكور في:

Lénine, *Matérialisme et empiriocriticisme...*, Paris, Éditions sociales, coll.

« Bibliothèque jeunes », 2009, p. 287.

أحد يدرك ضالته. هناك بالطبع، فلاسفة شأنهم أن يفتحوا ثغرتهم في هذه البلبلية، وأن يستخرجوا منها نتائج فلسفية من الصنف الرائج، مضاعفين بذلك في الفلسفة التشوشَ المسيطرَ على العلوم، والممعن في الخلط بينها وبين أول ما يطرأ عليها من الإيديولوجيات. وكما يحدث دائماً، عندما يرتفع برج بابل ثم ينهار، يكون النصر للإله، وترتفع أصوات أنبيائه، كلاكِل^(١)، أو بوتانغ^(٢)، أو أصولي ما، والمصيبة أن هؤلاء الأنبياء ليسوا صوتاً صارخاً في البرية، إذ إنهم يكرزون في رأي عام طوّعته البلبلية التي يستمدون منها بلاغتهم المنشئة. وحدهم المادّيون، لدوافع تخصّصهم، والمؤمنون الحقيقيون، لدوافعهم، يُعرضون عن ذلك الإله، الذي نبت على مزبلة التاريخ الإنساني.

لنُعدّ بالتالي إلى موضوعنا: أن لكلّ علم موضوعاً، وموضوعاً محدوداً. قول ذلك ليس إدلاءً بجملّة غامضة تصلح لأيّ أحد ولأيّ شيء، بل هو طرح لشروط غاية في الدقة. فقول إن لكلّ علم موضوعاً محدوداً يخصّه يعني أن هذا العلم قد توصّل إلى تعرّف موضوعه، وأنّ هذا التعرّف يتمّ في وحدة مع تجهيز تقني مادّي اختباري كامل يمكن العلم من أن تكون له سطوة على موضوعه بالفعل (يقول الألماني ببلاغية مدهشة إن المفهوم، أو التصوّر الأولي الحقيقي عن موضوع ما، عن واقع ما، يدعى Begriff، سطوة؛ ويقول الفرنسي الشيء نفسه، لكن بتشديد أقل، عندما يتكلّم على «قبض» على الواقع، أو «استيعاب»ه (saisir, concevoir)، ومن أن يُخضع موضوعه لفرضيات نظرية حول واقعه «الجوّاني»^(٣)، والتحقّق من صحّة

(١) موريس كلاكِل Maurice Clavel (١٩٢٠-١٩٧٩)، فيلسوف وكاتب مسيحي، مؤلف ما أوّمن به (١٩٧٥) والله هو الله، إسم الله! (١٩٧٦).

(٢) بيير بوتانغ Pierre Boutang (١٩١٦-١٩٨٨)، كاتب، ومترجم، وفيلسوف ملكي ومسيحي، مؤلف استعادة السلطة، ١٩٧٧: «ليست الماركسية أبداً سوى ضلال الفكر الحقيقي، ونفي للشرعية: إنها لم تخلق شيئاً، إنها دُمّرت فقط».

Reprendre le pouvoir, Paris, Sagittaire, 1977.

(٣) أنظر: ب. سبينوزا، مقالة في إصلاح...، م س، § ٩٥، ص ١٣٠-١٣١: «لوصف تعريف ما بأنّه كامل يجب أن يفسّر الجوهر الجوّاني للشيء (intimam essentiam rei explicare)».

هذه الفرضيات (أو دحضها) بأشكال من البرهنة اختبارية أو منطقية، سيان. أشير هنا إلى إمكانية الإبطال هذه، أو الدحض، لفرضيات مطروح الثبوت من صحتها في التجهيز الاختباري. ذلك أن ما من عالم يستطيع أن يعرف مسبقاً ما إذا كانت الفرضيات التي يخضعها للثبوت من صحتها ستكون صحيحة أم لا، وستُدحض وبالتالي، أو ستُقبل. فإمكانية إبطال الفرضيات ودحضها جزء مكوّن من كلّ ممارسة علمية، بالتالي من كلّ نظرية علمية. أمّا النظريات اللا - علمية (الإيديولوجيات النظرية) فتستغني عن الـ «معيّار» الصالح في الوقت نفسه للثبوت وللإبطال أو الدحض، نظراً إلى أنّ غايتها ليست أن تعرف الواقع، بل هي ترمي إلى أن تفرض عليه حقيقتها، التي يتوجّب أن تكون حقيقته.

على أساس من هذا التمييز البسيط، الهزيل جداً والحق يقال، جرى لأربعين سنة خلّت بناء فلسفة باتت راهناً ذات حظوة ليست بقليلة في أوساط العلميين وبعض الفلاسفة^(١)، هي فلسفة ك. پوپر. إنّ پوپر مُحقّ بالتوقّف عند طابع قابلية الإبطال أو الدحض بالاختبار^(٢) (يسمّي ذلك «معيّار قابلية التزوير»)، لكنّه مُحطّي بقوله إنّ من الممكن مسبقاً (بناءً على مبدأ ما منسوب إلى النظرية، إذ من ذا الذي يستطيع، إلّا إذا ادّعى الألوهة، إطلاق حكمه مسبقاً، حول ما سترسو عليه أخيراً، طبيعة نظرية ما؟) تقرير أنّ هذه النظرية علمية (لكونها تقبل «معيّار قابلية التزوير») وتلك لا - علمية، لكونها لا تقبله. على العكس، تُبيّن التجربة التاريخية (والأمثلة كثيرة) أنّ من غير الممكن أبداً، التقرير مسبقاً ما إذا كانت نظرية ما علمية أم غير علمية، أي القول بأنّها ستكون مثبتة بالاختبار أو مبطلة (مدحوضة).

(١) منهم عالم الأحياء الكيميائي والفيلسوف جاك مونو Jacques Monod، الذي اكتشف، بالاشتراك مع فرانسوا جاكوب، الـ ARN المشفّر [مع الـ ADN، حوامض ناقلة للخصائص الوراثية في خلايا الجسم الحيّ (ت)]. كتب مونو مقدّمة نظريّة لكتاب پوپر، منطق الاكتشاف العلمي. [صدر بالفرنسية سنة ١٩٧٣]. حيث، على غرار پوپر Popper، يذكر الماركسيّة والتحليل النفسي كمثليين على نظريتين «غير قابلتين للدحض». يقوم التوسّير بتحليل فلسفة مونو «العفوية»، في الفلسفة والفلسفة العفوية... م س، ص ١١٧-١٥٣.

(٢) التخمين والدحض، نمو المعارف العلمية: *Conjectures et réfutations, La croissance du savoir scientifique*, Paris, Payot, coll. «Bibliothèque scientifique», 1985, (1963), p. 60, 62-65.

بل يمكن الدفاع عن الفكرة القائلة بوجود نظريات، مثل الماركسيّة والتحليل النفسي، موضع الكراهية الشديدة من جانب پوپر^(١)، الذي كتب كلّ أعماله الفلسفيّة لمحاربتهما، لا تنطبق عليها في الظاهر الـ«معايير» الاختباريّة للثبّت من الصّحة أو للدحض، إذ إنّ الاختبارات التي تمارَس عليها غير قابلة للإعادة كلّ مرّة وفق شروط متطابقة إطلاقاً. وهذا صحيح تماماً: شروط الاختبار الخاصّة بالتحليل النفسي (المحلّل والمريض وجهاً لوجه في خلوة المكتب)، ومثلها شروط اختبار الصراع الطبقي (التي تختلف تماماً حسب الظروف)، غير خاضعة إلى النموذج الاختباري الكلاسيكي الخاص بالرياضيات والفيزياء والكيمياء، الذي يمكن دائماً تكراره في أيّ زمان وأيّ مكان، من قبل أيّ عالم، ويعطي دائماً النتائج نفسها (إلا في حال إهمال أحد الثوابت).

لكن من يستطيع إلزامنا بالاعتقاد بأنّ شروط الاختبار يجب أن تكون قابلة للتكرار، أي يجب أن تكون هي نفسها في كل مكان ودائماً؟ فنحن نعلم منذ وقت بعيد أنّ شروط البرهان في الرياضيات غير قابلة لاختزالها إلى شروط الدليل الاختباري، نظراً إلى كون «مواضيع» الرياضيات ليست مادّيّة، ذلك أنّ تجهيزات البرهنة في الرياضيات لا تتكوّن إلّا من علامات مكتوبة، باعتبار أنّ السؤال يُطرح، في آخر الأمر، حول معرفة ما إذا كان للرياضيات، هذا «العلم الذي لا يعرف لا ماذا يكون، ولا ماذا يقول، ولا على ماذا يتكلّم»، موضوع، أم لا موضوع لها، إلّا إذا كنّا مدرّكين أنّ لدى الرياضيات، حسب الشرح الذي قدّمه پيير ريمون أخيراً^(٢)، موضوعاً هو النتائج التي حقّقتها في الممارسة

(١) أنظر مثلاً: المجتمع المفتوح وأعداؤه، الجزء الثاني: هيغل وماركس:

La Société ouverte et ses ennemis, t. II : *Hegel et Marx*, trad. J. Bernard et P. Monod, coll. « Philosophie générale », 1979 (1945), p. 147-150.

(٢) پيير ريمون، التاريخ والعلوم:

Pierre Raymond, *L'Histoire et les sciences*, Paris, Maspero, coll. « Algorithme », 1975, p. 61 sq.

السابقة الرياضيات نفسها التي تشتغل على ذاتها، على أن ندرك والحال هذه أن موضوع الرياضيات، وإن كان غير مادي، بمعنى المادّة التي يعالجها علما الفيزياء والكيمياء، لا يعني أنه أقلّ تعبيراً عن الحقيقة من موضوعهما، إلّا في حال إدراك أن تجهيزها للبرهنة، مع كونه مكوناً من علامات وأشكال، لا يقلّ هو الآخر عن تجهيزها تعبيراً عن الحقيقة، منتجاً دلائل حقيقيّة، مع كون الدليل والبرهان على هذا النحو يتماهيان حتّى يصبحا واحداً.

إذا جرى استخلاص النفع من هذا الاستنتاج الذي يصعب استنتاجه، وإذا جرى قبول التوسّع بتبعاته لتشمل حالة التحليل النفسي والمادّيّة التاريخية، سيكون من المسلّم به عندذاك إمكان وجود نظريّات اختباريّة فعلاً، رغم أن شروط قيامها بالاختبار وأشكاله تكون مختلفة عن شروط القيام بالاختبار وأشكاله المعروفة في الرياضيات وفي الفيزياء - الكيمياء. سيكون من المسلّم به، بما أن الأمر يتعلّق في كلّ حالة بظروفها الفريدة (اللاواعي بالنسبة إلى المحلّل النفسي، وصراع الطبقات بالنسبة إلى الحزب السياسي)، أن نظريّة الظروف يجب أن تخضّر بالضرورة بين شروط تعريف هذه الاختبارات المميّزة، الأمر الذي من الطبيعي أن يفترض بناءً مفهوماً جديداً.

والحال، أنه لم يُعطَ الانتباه الكافي لواقع أن التحليل النفسي والماركسيّة، قد أخذوا في الحساب، بعيداً عن تهرّبهما من النقاش، ما يميّز تجهيزهما الاختباري الفريد من تجهيز علوم الطبيعة، والمقصود بذلك الظروف، ليس أنّهما وضعاً نظريّتهما وحسب، بل قاما كذلك بدمجها في ممارستهما. «الظروف» في التحليل النفسي يكون تعريفها بالعلاقات التي «تعلّق» وتشتغل بين لاواعي المحلّل المتخصّص [المعالج] ولاواعي المحلّل [المعالج]، وتتمّ تعديلات استيهامات هذا الأخير تحت ظروف هذا «التبادل». أمّا «الظروف» في الماركسيّة فيكون تعريفها بموازين القوّة الناتجة عن المواجهة بين الطبقات، وتحدث التحوّلات الاجتماعيّة في ظلّ علاقات الصراع هذه. إنّ ما يميّز التجهيز الاختباري لعلوم الطبيعة من تجهيز الماركسيّة والتحليل

النفسي، هو أن الأول مُركَّب بكلِّ قِطْعَةٍ في علاقة وظيفيّة مع عناصر كونية معرّفة بالكامل في المنطوق، أمّا في العلاج التحليلي وفي صراع الطبقات فتكون عناصر ذات فريدة لا تظهر ولا تغدو معرّفة إلا بالتدريج في سياق العلاج والصراع. لكن لما كان هذا الفارق مأخوذاً في الحساب ومدرّكاً في الفكر، يكون في الإمكان، أقلّه في المبدأ، اعتباره مُلغى. أقول: في المبدأ، إذ إن كلّ ناظر يرى بوضوح أنّ النظرية التحليليّة والنظرية الماركسيّة، بالاختلاف عن الممارسات العلميّة الأخرى، غير قابلتين للفصل عن التحويل المباشر لموضوعهما.

لنُعَدْ إذاً إلى ما كنّا في صده. إذا كان لكلِّ علم موضوع، وموضوع محدود، فليس للفلسفة من موضوع (بالمعنى المقصود في قولنا إنّ للعلم موضوعاً). ويظهر الاختلاف للعيان فوراً، إذ لا وجود لاختبار فلسفي، لا وجود لتجهيز اختباري تقني في الفلسفة. لا وجود كذلك بالتالي لفرضيات مطروحة للاختبار أو للدحض الاختباري. لا وجود لمسائل مطروحة في شأن موضوع محدود وذو منتهى وتنتظر الفلسفة حلّاً لها. إنّها لا تنتظر حلّاً أبداً، أي لا تنتظر أبداً معرفة موضوعها، فهذا ليس غايتها. إنّها تكفي بطرح أسئلة فلسفيّة في شأن «موضوع» معيّن س [X] ذي وضعيّة معرّفة بالكامل في السؤال المطروح، وتقوم هي نفسها بإعطاء الجواب عن هذا السؤال، مع أخذ حيطة مشهودة: إذ إنّ السؤال الفلسفي يكون دائماً (بالنظر إلى السيرة الغائيّة: مبتدأ - غاية) شروعاً بالجواب عن السؤال نفسه. هذا يعني أنّ الفلسفة ذات منتهى، محدودة، وأنّها تكفي بتكرار السؤال نفسه دائماً، والسؤال نفسه ينطوي دائماً على الجواب نفسه، المحضّر مسبقاً، نظراً إلى أنّ السؤال لا يعدو كونه حيلة (نجد مجدداً هذا المبحث الملازم لكلّ فلسفة مثاليّة من حيث الجوهر، وسنرى لماذا هذا التخصيص، في حين أنّنا، مع ذلك، نتكلّم على الفلسفة عموماً).

لنلاحظ أنّي عندما أورد فكرة عدم وجود اختبار في الفلسفة على الإطلاق، إنّما أقوم بتأويل. إذ إنّ في تاريخ الفلسفات (تحديداً: الفلسفات

المثالية) فلسفات تدّعي تقديم أو إنتاج اختبارات^(١)، على غرار العلوم الاختبارية، والاستناد إليها. ويمكن عملياً أن نذكر الفلسفات كافة^(٢)، ابتداءً من أفلاطون ووصولاً إلى هوسرل وهايدغر، مروراً بديكارت، وكانط، إلخ. (استثناءات بارزة: إبيقورس، سبينوزا، هيغل، ماركس). لكنّ اللافت في هذه الاختبارات، أو المزعومة اختبارات، هو أنها تفتقد تماماً التجهيزات الاختبارية. إنها أبعد عن كونها اختبارات (التي تفترض دائماً وجود هذا التجهيز)، منها عن «تجارب» (كانط) أو عن تجارب «جوانية» (ديكارت، برغسون)، أو كما يسمّيها مالبرانش إياه «تجارب بالنظرة البسيطة»^(٣). وأداة هذه الاختبارات - التجارب هي بالفعل حاسة جدّ بسيطة، جدّ نقيّة، وشفافة، سواء أكانت البصر (أفلاطون، ديكارت)، أم الإحساس، أو اللمس، أو الشّم (القرن الثامن عشر)، أم القلب (روسو)، أم الشعور الحميم بالجهد (مان دو بيران) أو بالوقت (برغسون). ويستمدّ هؤلاء الفلاسفة من ذلك نتائج باهرة من حركات الخفة ومن البلاغة الدينيّة، لكن ما من أحد يستطيع تجاهل اليقين بأنّ الأمر يتعلّق مرّة أخرى بعملية غشّ تستغلّ العنصر الحاسم في الممارسة الاختبارية الخاصّة بالعلوم الحقيقيّة، مقلدة إياه، لغايات فلسفيّة ودينيّة.

(١) مثلاً، إ. كانط، نقد العقل الخالص: "اختبار العقل الخالص هذا لديه الكثير من وجوه الشبه مع الاختبار الذي غالباً ما يسمّيه الكيميائيون محاولة اختزال، ويسمّى] عامّة عملية تركيبية." مقدّمة الطبعة الثانية، ص ١٩ و ٢٠ مع الهامش:

Kant, *Critique de la raison pure*, [...] préface C. Serrus, Paris, Puf, coll. « Quadrige », rééd. 2012. Préface de la 2^e éd

(٢) كلمة مشطوبة: «المثالية».

(٣) ن. مالبرانش، في التفتيش على الحقيقة:

N. Malbranche, *De la recherche de la vérité*. dans : *Œuvres*, t. I, Paris, gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1979, Livre VI, p. 697 sq. ; aussi : *Éclaircissements sur la Recherche de la vérité*, *Œuvres*, t. I, Op. cit., p. 906.

VI

ليس للفلسفة، إذًا، من موضوع وهي لا تُنتج معارف، وأشدّد، بالمعنى الذي تأخذه كلمة معارف في الكلام على العلوم. ويتوقف كلّ شيء على هذه النظرة. ذلك أنّه توجد علاقة تعارض وثيقة بين الشرط الخاص بعلم يمتلك، مع كونه ذا موضوع محدود، نشاطاً غير محدود يجعله يكتشف باستمرار خصائص جديدة في موضوعه، إلى درجة تسمح بالقول إنّ هذا الموضوع «بلا منتهى» (في خصائصه الموضوعيّة) - والفلسفة التي، مع أنّها ليست ذات موضوع، وغير قادرة بالتالي على أن تكتشف خصائص فيه إلى ما لا نهاية، ومع كونها هي نفسها ذات منتهى، نظراً إلى اكتفائها بتكرار السؤال نفسه الذي يتضمّن مسبقاً الجواب عنه بخصوص موضوع ذي منتهى، إنّما تؤكد مع ذلك ادّعاءها معرفة «الكل» (أفلاطون، لايبنتز، هيغل).

ماذا عساه يكون هذا «الكل» والحال هذه؟ بالنسبة إلى الفلسفة المثاليّة (بات مفهوماً أنّنا لا نزال نتكلّم عليها، مع كلامنا، وبمشروعيّة، على الفلسفة عموماً)، هذا «الكل» عبارة عن مجموع الحقائق الموجودة، العالم، والأناء، والله، و، نضيف بالنيابة عنها، الفلسفة نفسها. أمّا السؤال عمّا إذا كان هذا «الكل» ذا منتهى أم أنّه بلا منتهى، محدوداً أم غير محدود، إمّا في وجوده وإمّا في خصائصه، فهو سؤال عموماً يلقي جواباً قاطعاً باللانهاية، التي تكون في هذه الحالة لانهاية كينونة (الأناء، العالم، الله) وليس لانهاية صيرورة (الأمر الذي سيكون، كما سنرى، تعريفاً للفلسفة الماديّة). وبالطبع، إذا كان «الكل» لانهايةً، هذا طرح يضع الفلسفة المثاليّة أمام مصاعب كأداء، إذ إنّ هذه الدنيا حيث لنا «الحياة، والنطق، والحركة» (القديس بولس^(١))، لا يخفى كونها ذات منتهى. يلزم الفلسفة إذًا أن تتصوّر وساطة بين الوجود الذي بلا منتهى

(١) أعمال الرسل ١٧: ٢٨. «إذ إنّ فيه (الله) لنا الحياة، والحركة، والوجود.»

والكائنات ذات المنتهى، وساطة تجسّد اللانهاية في المحدود. إنّها لضرورية نظرية مطلقة تستجيب لها عند أفلاطون، مثلاً، نظرية ناظم الكون، وعند ديكارت نظرية الخلق، بما فيه خلق الحقائق الأبدية، وعند الفلاسفة الذين يستوحدون المسيحية، بصورة عامة، نظرية التجسّد التي تمتاز بكونها توجد (في المسيح أو في بدائله) اللامنتهي في ذي المنتهى نفسه، إلّا في حال الاتفاق مع هيغل على أنّ اللامنتهي ليس سوى تفكير ذي المنتهى في حاله، والمثل الأبلغ عليه هو الفلسفة. ونجد الطرح نفسه من حيث الجوهر عند هايدغر حيث الفارق بين الوجود والمنوجد في هذا الكون يُستخدم كوساطة بين اللامنتهي (أو غير القابل أن يُعرّف، غير القابل أن يُقال) وذي المنتهى (القابل أن يُعرّف، القابل أن يُقال). الصعوبة نفسها المقدّر لها ألا يُمكن أبداً أن تُرفع، بل أن تظلّ مُرجأة، تبرز مجدداً في صدد الموت، حيث يمدّ الفكر المثالي جذوره (من أفلاطون حتّى هايدغر مروراً بكانط).

الموت هو ما لا يمكن تجنّبه، ما ينبغي بالتالي التسليم به، لكنّ التناقض يحلّ إمّا بافراض وساطة (الخلاص، بمختلف أشكال الجدارة والنعمة)، وإمّا بأن يجعل من الموت بالنسبة إلى الحياة بمثابة حقيقتها بالذات، الأمر الذي يتوافق، على نحو مفارق، مع طروح مادية معيّنة لأطبّاء معاصرين لهيغل (بيشا)، ثمّ حتّى لفرويد، أي بأن يجعل، مرّة جديدة، من المنتهى الإنساني (الموت) مقراً للأنهائية الحقيقية. لكن إن كان الموت، وبالتالي المنتهى، حقيقة الوجود الإنساني، سيصبحان بالتالي، بالنسبة إلى هذا الوجود، معناه الأخير، وينتهي العالم الإنساني، وقد بات مندوراً للموت، فاقدًا كلّ معنى، إلّا في حال الاعتراف بأنّ هذا الغياب الجذري لكلّ معنى هو هو معنى الوجود الإنساني، على أنّه إمّا لا معنى (العدميّة وفَقْ نيتشه)، وإمّا الغياب تامّ لمعنى، التفاهة، خاصيّة الإنسان المنوجد في هذا الوجود ها هنا ("Dasein" هايدغر) بأن يكون هذه «الحقيقة الفريدة» موهوباً بالقدرة على أن يعطي معنى لما لا قدرة له، بالتعريف، على أن يكون ذا معنى، بما فيه، بكلمة، أن يرسم لنفسه

«مصيّر» (هايدغر) كي يستطيع أن يعيشه، وأفضل طريقة لعيش مصير منعدم ومزيف هي أن يُغنى وأن يُرقص (نيتشه، هايدغر) إذ إن هذه هي، في نهاية المطاف، الطريقة الوحيدة لَتَمَتُّع المرء بمصيره. هذا يعني: لِنُسْقِط الآلهة كلّها والقيم كلّها! ولنوقد جثتها ناراً احتفالية عظيمة يتحلّق الشباب والشواب من حولها مكلّلين بالزهور يُنشدون أغنيات غير مفهومة، ويرقصون على إيقاعات مجنونة، تصاحبها موسيقى هاذية على قرع نواقيس الحداد (درّيدا^(١)) على المصير. إنني، طبعاً، أعرض هنا فِكْراً مختلطة لا يكفي مجرد إيرادها لتثبيت المصير، ويمكنها أن تتنافر أو تتضافر، حسب مؤلفيها، ونصوصها، ووقتها.

مهما يكن، سنكتفي من هذه الملاحظات بأن الفلسفة المثالية لا يمكنها أن توجد دون التنطّح إلى قول الحقيقة عن الكلّ. رأينا، لأية عواقب تُعرّض هذه الفلسفة نفسها عندما يكون الكلّ بلا منتهى. أمّا عندما يكون ذا منتهى (أو بلا منتهى يعقله روح بلا منتهى يسيطر عليه، مثل إله لايتنر^(٢))، ويجعله بذلك عملياً قابلاً للعدد من قبله)، فنكون أمام مآل آخر. إذا كان الكلّ الذي تعقله الفلسفة ذا منتهى، يكون عندئذ قابلاً للعدد، ويمكن عندئذ أن تكون الترابطات كلّها قابلة لبرهانها وتحليلها وعرضها، ويمكن عندئذ أن يكون الكلّ قابلاً للقسمه إلى أجزائه على نحو تامّ، ويكون بذلك قابلاً للتصنيف.

نجد هنا تقاليد أخرى بارزة في الفلسفة المثالية، يمكن تسميتها إمّا شكلائية، وإمّا تكسينومية [تصنيفية] (من اليونانية taxien، وتعني صَنَفَ، بَوَّبَ). هوس السيطرة هذا عبر التصنيف مُغرِق في القَدَم، منذ الإجراءات الأفلاطونية للقسمه على اثنين، أو ديكوتوميا (أنظر: القسمه الشهيرة التي

(١) درّيدا، قرع نواقيس الحداد (Glas):

Derrida, glas, Paris, Galilée, coll. "Diagraphe", 1974.

(٢) أنظر: لايتنر، مبحث في الإلهيات، حول رحمة الله، وحرية الإنسان، وأصل الشر:

G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée. Sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, introduction et chronologie de J. Brunschwig, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, Ire Partie, § 7-8, p. 108-109.

يجريها السفسطائي في شأن الصياد بالصنارة^(١)، وصولاً إلى التكسينوميا البنيوية على شاكلة ما ذهب إليه لافي - ستروس، مروراً بتصنيفات أرسطو (مختلف معاني كلمة كَوْن، وتبعات هذه المعاني^(٢))، ومختلف تميزات ديكارت، والميزة الكونية لدى لايبنتز^(٣)، والتقاليد الشكلائية كافة التي دشنتها (وصولاً إلى الاضرار البالغة الناتجة اليوم من المنطق الرياضي في العلوم التي تسمّى بالإنسانية). أن يكون هناك في الواقع تمايزات أكيدة، وأن يكون موضوع علم، مثلاً، مميّزاً من موضوع علم آخر، حتى لو أنّه مجاور له، هذا ما لا جدال فيه. أن تكون هناك سلالات وأنساب، هذا واضح. وأن يكون ممكناً اختلاط التصنيفات الأفقية مع نتائج النسب العمودية، ما من أحد ينكر ذلك. لكن ما يقع في باب التدجيل مجدداً، هو هذا التنطّح الفلسفي إلى تكوين ما يسمّيه لافي ستروس، في اغتباطه كفيلسوف عصاميّ، «نظام الأنظمة»^(٤)، و[هو] نظام، إذ يَضُمّ الأنظمة التابعة كافة، يَنْضَمّ بدوره إلى ما نظّمه هو نفسه من نظام. والتدجيل الأبرع، إلّا أنّه يعود إلى الحُلم اللايبنتزي المتعلّق بالميزة الكونية، هو أنّ هذا النظام يتنظم من تلقاء نفسه، ويأخذ

(١) في: السفسطائي. *Le Sophiste*, 219 d sq.

(٢) في: أرسطو، ما وراء الطبيعة. الكتاب الثالث - 1003 a 33- *Métaphysique*, Livre R, 2 (34); Livre Z, 1 sq. (1028 a 10 sq.).

(٣) لايبنتز، أبحاث جديدة في الإدراك الانساني: «[...] ربّما كان في الإمكان إيجاد سمة مميّزة كونية [...] في حال استخدام صُور صغيرة بدل الكلمات، بحيث تمثل الأشياء الموثية بعلامتها [...] فهذا قد يكون مفيداً أولاً، في التواصل بسهولة مع الأمم البعيدة [و] يكون ذا فائدة كبيرة في إغناء الخيال وفي إعطاء أفكار أقلّ صمماً وأقلّ ثرثرة ممّا لدينا الآن».

Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, GF-Flammarion, 1993, chap. VI, p. 350.

(٤) «نظام الأنظمة [...] هو التعبير الأكثر تجريدية عن العلاقات التي تقيمها في ما بينها المستويات التي يكون التحليل البنيوي فيها قابلاً أن يمارَس، بحيث ينبغي أحياناً أن تكون الصياغات هي نفسها بالنسبة إلى مجتمعات متباعدة تاريخياً وجغرافياً». في: ليفي ستروس، *الأنثروبولوجيا البنيوية*: Lévi Strauss, *Anthropologie structurale*, t. I, Paris, Plon, coll. «Agora/Pocket», 1974 (1958), p. 391.

أنظر ل. ألثوسير، كتابات فلسفية، م س «حول ليفي ستروس (٢٠ آب / أغسطس ١٩٦٦): L. Althusser, *Écrits Philosophiques*..., t. II, op. cit., p. 429-430.

مكانه من تلقاء نفسه، ويُعيّن لكلّ كائن موقعه ووظيفته، لضمان أن يسود النظام.

تختلط في هذه النظرة التي تتخذ مظاهر المادّية (سيرة بلا ذات)، الادّعاءات المتوّامة التي تخصّ، في الوقت نفسه، الوظيفة والبنويّة، حيث يكون التلازم بين الموقع والوظيفة أشبه بتلازم الشفتين والأسنان - وليس عن طريق إحلال منطق القوى محلّ منطق المواقع، كما يوصي باديو^(١)، يمكن التخلص من منطق النظام، أيّاً يكن الناطق به، أي مُصدر هذا الأمر، بمعناه القوي، إلى البشر، باسم سلطته الخاصّة، حتّى لو كان أستاذاً في كوليج دو فرانس^(٢)، أو أمين منظمة حزبيّة^(٣). مهما يكن من أمر، هذه التمارين المدوّخة ليست محايدة. كونها غير ذات موضوع، لا يمنع كونها ذات غايات، أو، أقلّه، رهانات معروفة جيّداً. وهي إذ تتكلّم على نظام، إنّما تتكلّم على نفوذ، إذًا، على سلطة، وبالنظر إلى أنّ ليس هناك من سلطة إلّا وهي مستقرّة، سلطة الطبقة المسيطرة، تكون تلك التمارين في خدمتها، حتّى إذا كانت لا تعلم ذلك، وخصوصاً إذا كانت تعتقد أنّها تحارب هذه الطبقة. وعليه، فالفلسفة، كما سنرى بعد قليل على نحو أوضح، ليست بريئة في شيء. عالمها الخاصّ، عالمها الواقعي، الذي يزرغ في أفق كلّ هذه التدقيقات اللامعة، هو عالم البشر وكفاحهم: عالم صراع الطبقات.

(١) «يميل الديالكتيك البنوي أولاً، وهذا جانبه المثالي، إلى ترجيح كفة الجانب البنوي من الديالكتيك، في الحكم الأخير، على الجانب التاريخي منه، الموقع على القوّة [...]». في حلقة دراسيّة عقدت بتاريخ ١٥ كانون الأوّل/ ديسمبر ١٩٧٥ أ، في: باديو، نظرية الذات: A. Badiou, *Théorie du sujet*, Paris, Seuil, coll., « L'ordre philosophique », 1982, p. 72 ; A. Badiou: «*Théorie de la contradiction* (Paris: Maspero, 1975), pp. 54-60, 100-110» ;

(٢) أنظر: ميشال فوكو في محاضرة له في كوليج دو فرانس بتاريخ ٧ كانون الثاني/ يناير ١٩٧٦، تحت عنوان يجب الدفاع عن المجتمع: «[...] ليست السلطة أولاً الحفاظ على العلاقات الاقتصادية وتسييرها، بل هي، في ذاتها، في المقام الأوّل، علاقة قوّة.»:

M. Foucault, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1976*, Paris, Seuil/Gallimard, 1997, p. 15.

(٣) عبارة مشطوية: «الذي لا يملك من القوّة إلّا منطق حسن نواياه وما يرتجيه».

VII

إذا لم يكن للفلسفة إذاءً، من موضوع (أعفي نفسي بعد هذه المرّة الأخيرة من التدقيق: بالمقصود في قولنا إنّ لِعِلم ما موضوعاً)، فماذا لها، وراء مظاهر الموضوع غير المعرّف الذي تدّعي قول حقيقته؟ لها غايات ورهانات. لكن قبل الخوض في ذلك، تنبغي العودة إلى منطلقنا والتساؤل: ما عساه يكون إذا، هذا النوع من العبارة الذي تعتمد الفلسفة في التعبير؟

أقول: يواجه العلم مصاعب، ويطرح مسائل، ويُنْتِج حلولها، وهي معارف موضوعيّة. ويُعبّر عن هذه المعارف بعبارات تكون مفرداتها الأساسيّة مفاهيم. ما هو المفهوم؟ إنّه كلمة أو عدّة كلمات تُحدِث تأثيراً من التجريد، وتعكس خاصيّة أو مركّباً من الخاصيّات العائدة إلى موضوع العلم.

في المقابل، تطرح الفلسفة أسئلة، وتأتي لها بإجابات نعرفها. ما الشكل الذي تأخذه هذه الإجابات؟ إنّه شكل أطروحات. ما الأطروحة؟ إنّه فكرة أوليّة يصعب تعريفها، لأنّ الفلسفة، مع كونها تُعبّر بأطروحات، هي نادراً ما عبّرت عن طبيعة هذه الأطروحات^(١).

بِتّنا نعرف مع ذلك أنّ المفردات التي تستعملها الفلسفة هي مقولات، وليست بمفاهيم^(٢). نقول إذاً: إن الأطروحة هي مذهب في القول يَضُمّ عدداً من المقولات. مثلاً: «أنا أفكر»، إذاً، أنا موجود. نستطيع، في هذا المذهب من القول، أن نَميز المقولات: أنا، أفكر، موجود، إذاً، إنّها كلمات من اللغة الدارجة، لكنّها، في الفلسفة، تعمل على نحو مختلف. الـ«أنا» في «أنا أفكر» ليست «أنا» نفسيّة، بل ماورائيّة، والـ«أفكر» تشير إلى ماهيّة مفكّرة (وأن توجد ماهيّة، وهي فوق هذا مفكّرة، من البديهي أن تطرح أسئلة فلسفيّة هي كذلك،

(١) أنظر: ألتوسير، الفلسفة وفلسفة العلماء...، م س، ص ٥٥ - ٥٦.

(٢) تمييز أدخله ألتوسير في خاتمة المهمة التاريخية...، م س.

كما بتنا نعرف، إجابات مسبقة)، و«موجود» تشير إلى شكل من الوجود، إذ يخصّ الإنسان (نصف وجود ونصف عدم)، له مع ذلك قوة وجود لا يمكن إنكاره، و«إذا»، أخيراً، تُحيل إلى بداهة، هي النتيجة التي تتكشف بالحدس. المقولات كلّها، في هذه الجملة: «أنا أفكر إذا، أنا موجود»، محمّلة بدلالات فلسفية. ونعلم أنّ الفاصلة (،) نفسها لها فيها معنى، إذ إنّ لاكان، على سبيل مزحة قوية، لكنها هادفة إلى تفتيح الأعين، اقترح كتابتها على النحو التالي: «أنا أفكر: إذا، أنا موجود»، ما يغيّر المعنى تماماً^(١).

تقترح الأطروحة بالتالي عدداً من المقولات المجموعة في قول معيّن. هل يتعيّن أن نقول: قول على غرار جُمْل اللغة الدارجة («أعتقد أنّ جورج مارشيه لا يحلم، إذ قال ذلك في التلفزيون^(٢)»)، أو حتّى على غرار اللغة العلميّة (١ + ٢ = ٣)؟ لا، طبعاً. ينبغي الكلام على موقف، بالمعنى القوي لفعل الطرح، وهو تحديداً الترجمة الفرنسيّة للكلمة اليونانيّة Thésis، «Thèse». ما المطروح على هذا النحو؟ إنّهُ التأكيد الذي نتكلّم عليه: «أنا أفكر، إذا، أنا موجود»، «الله هو الكائن البالغ الكمال، الكلّي القدرة»، «المادة موجودة»، إلخ.

هذه المُشاكَلَة اللغويّة البسيطة، وكلّ ما فعلتُ هو أنّي استعرتها من الفلسفة، إنّما تضعنا على مسار مثير للاهتمام. ذلك أنّه عندما نطرح، إنّما نطرح شيئاً ما في مكان ما، في موضع يخصّ حيّزاً ما. وعندما يطرح أطروحة على هذا النحو، يكون الواقع: أنّه يطرحها دائماً في مكان ما، في موضع معرّف يخصّ الحيّز الفلسفيّ. أيّ حيّز فلسفيّ؟ إنّهُ حيّز فلسفته أولاً، ومن ثمّ حيّز فلسفة زمنه، وأخيراً حيّز ماضي تاريخ الفلسفة كلّهُ.

لكن عندما «يطرح» فيلسوف أطروحة ما على هذا النحو، ينبغي ألاّ

(١) أنظر «أنا أفكر: «إذا أنا موجود»». في «العلم والحقيقة»: «La science et la vérité», dans J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, coll. «Le champ freudien», 1966, p. 864

(٢) في مقابلة تلفزيونية بتاريخ ٣٠ نيسان/أبريل ١٩٧٦، يقول جورج مارشيه، الأمين العام للحزب الشيوعي الفرنسي إنه عندما يكون وعيه صافياً لا يحلم في نومه.

يخدعنا الأمر. فهو لا «يَطْرَح» أبداً واحدةً فقط^(١). وفعلاً، ما من أطروحة أبداً تعمل وحدها: إنها دائماً مؤلّفة [الكلمة بالفرنسيّة (مؤلّفة) يفكّكها التوسّير إلى com-posée (يمكن أن يقابلها بالعربيّة: مطروحة في تاليف، بمعنيّة)، (ت)]، أي مطروحة مع مجموع الأطروحات التي تكوّن فلسفة الفيلسوف المعني. سنرى لاحقاً، مفارقة! أنّ عدد هذه الأطروحات لا نهاية له.

لنكتفِ الآن بأن نراقب قليلاً ما يجري. عندما يقوم فيلسوف بـ«طرح» أطروحة في مكان ما، ولناخذ الحالة القصوى، حالة علاقاته مع فلسفة أخرى يحاربها، يتعذّر عليه أن «يُطرح»ها دون «طرح» [الكلمة بالعربيّة تفيد الضدّين «وَضْع» و«أطراح، إبعاد وإسقاط»، والمعنى الثاني يفيد «التعارض»، المعنى الذي لا يمكن إغفال وروده بالفرنسيّة في نصّ التوسّير بكلمة مشتقة من الكلمة التي تفيد المعنى الأوّل s'oppose, pose. (ت)] الأطروحات التي يريد محاربتها. كلّ أطروحة هي كذلك أطروحة مضادّة. وهذا يتمّ تلقائياً. فالفيلسوف ليس في حاجة إلى الجهر بالعداوات ضدّ خصمه. إنه يَطْرَح أطروحته مثلما يُزرع لغمّ في مياه الخصم: هو يغادر، وينفجر اللغم لاحقاً عندما تقترب منه سفينة عدوّ (أطروحة عدوّ)، فيتطاير إذاً الهيكل كلّ شظايا. الأطروحات الفلسفيّة كافّة تكون على هذا النحو موقوتة، ما يعني أنّها تسبق دائماً توقيت انفجارها. وبإلها من ممارسة! والحال، ما يشدّ الانتباه، أنّه حتّى إذا كانت الأطروحة «مزروعة» من قِبَل الفيلسوف الذي ألف الخليط المتفجّر في عزلته الهادئة، في جوار فيلسوف من أصدقائه (كي يفهم على نحو أفضل ما لم يظنّ إليه جيّداً) يظلّ هناك في الأفق حضور الآخر، العدو الفلسفي الذي لا يكتفي بالبقاء يقظاً، بل يسيطر على الوضع، ويفرض على فيلسوفنا أن يبقى دوماً في حالة حرب استباقية^(٢)، عملاً بما أراده هوبس.

(١) عبارة مشطوبة: «كما يطرح كلب برازه على الرصيف».

(٢) انظر، ت. هوبس، ليثياتان:

فالأشياء في الواقع بنیان ينتظمه تضادٌ أساسيٌّ يغطي أرجاء الحقل الفلسفيّ كافّة، ويحكم أفعال الفلاسفة كافّة، ليس أفعالهم الحربيّة فقط، بل وأفعالهم الوديّة والسلميّة. كان هوبس قد بيّن الأمر بوضوح: الحرب لا يشنّها الأشرار، إنهم أغبى من أن يفعلوا، بل الناس النزهاء، إذا كانوا أذكاء. ذلك أنّهم إذا ما أعملوا الفكر وحسبوا المستقبل، عرفوا أنّ لا مفرّ لهم من الأمر، وأنهم تحت رحمة أولّ أحقّ يأتيهم، ويكون في إمكانه إمّا أن يُضمرّ لهم الشرّ، وإمّا أن يُخطئ العنوان. وعرفوا بالتالي أنّ عليهم «أن يستبقوا الأمر» وأن يكونوا المبادرين بالهجوم، كيلا يُبَاغِتُوا ويُهْزَمُوا. الفلسفة أكثر جذريّة بكثير من الحياة الاجتماعيّة. هذه الأخيرة تعرف حالات من الهوادة والهدنة، ولها توافقاتها المعمّدة باسم مكان عقدها، ماتينيون وغرونل^(١)، ولها بابواتها الذين يكرزون في البريّة منادين بالسّلام، ولها فيتناميوها الذين يعقدون هدنة تات، وأخيراً، لها أولادها الذين يرفعون الإبهام [طلباً لتعليق اللّعب (ت)]، أو ألعابها الأولمبيّة حيث كان البارون دو كوبرتان الراحل يمارس مواهبه في فرض هدوء الأنفس والأرجل. أمّا الفلسفة فالجديّة لديها تختلف. إنّها لا تعرف مهادنة ولا هوادة. وعندما تعمد إلى التبشير، على غرار كانط، بـ«السّلام الدائم»^(٢) بين الفلاسفة (وعرَضياً بين الأمم)، فتلك خزّعات، غايتها أن يدعّها الفلاسفة الآخرون في سّلام كي تنصرف إلى مشروعاتها الخاصّة في نقد العقل الخالص

T. Hobbes, *Léviathan*, dans *Cœuvres*, éd. Y.C. Zarka, Paris, Vrin, coll. = « Bibliothèque des textes philosophiques », 2004, p. 106-107.

أنظر كذلك «الدفاع عن أطروحة أميان» لألتوسير: «[...] وَفَقَ التَّصَوُّرَ الفائق الأهميّة لهوبس، الذي، بكلامه على الفلسفة، كما على المجتمع البشري، ربّما كان يرمي، على نحو غير مباشر، إلى إسماع صاحب شأن، أنّ الحرب حالة معمّمة [...] إستباقية من حيث الجوهر [...]».

L. Althusser, *Position, 1964-1975*, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 128.

(١) عبارة مشطوبة: «ولها أمثال موريس توريز ممّن يقولون: "يجب معرفة كيفية إنهاء إضراب عن العمل"».

(٢) كانط، مشروع السّلام الدائم:

E. Kant, *Projet de paix perpétuelle. Esquisse philosophique*, Paris, Vrin, 1992.

أو العملي، لكنّها لا تقع في الوهم، كونها تعرف أنّها تقوم بالتبشير من أجل الآخرين، أي في البرّيّة [صوت صارخ في البرّيّة]: المبشّر بمجيء المسيح، يوحنا المعمدان، يحيى (ت)، فكما كتب سارتر^(١) (أو تقريباً) البرّيّة (وليس التحليّة) [تلاعب على الألفاظ بالفرنسيّة، desert = برّيّة، وdessert = تحلية آخر وجبة الطعام]، هي الآخرون.

المذهل بالمعنى الحقيقي للكلمة، في هذا المنظور، هو طبعاً حال هذه الفلسفة التي تخوض حرباً كونيّة ودائمة، هي حرب الجميع ضدّ الجميع، على خلفيّة النزاع العظيم، في حرب الألف عام بين المثاليّة والمادّيّة. المذهل في الأمر هو اكتشاف ليس أن الحرب لا تتوقّف أبداً وحسب، بل إنّها بدأت على الدوام، أي لا بداية لها، وأنّها تتواصل على مدى الأجيال، بلا انقطاع. أفلاطون وأرسطو في أيّامنا حاضران حضورهما في أيّ وقت مضى، وهناك فلاسفة مستعدّون اليوم للقتال ضدّهما، حتّى الموت. ديموقريطس وإبيقورس (إلخ) حاضران في أيّامنا حضورهما في أيّ وقت مضى، وهناك فلاسفة مستعدّون اليوم للقتال ضدّهما، حتّى الموت. أو اعتناق قضيتّهما، طبعاً، كي يستمدّوا منهما القوّة لمحاربة الآخرين.

ستقولون لي، وأنتم على حقّ، ليس جميع الفلاسفة على هذه الدرجة من التسلّح والتصميم، وأنهم لا يرون دائماً بهذا الوضوح أين يوجد أعداؤهم. إنّي أسلّم بذلك طوعاً، لكنّ هذا التسليم لا يغيّر شيئاً في المضمون. خذوا فيلسوفاً ينكبّ على العمل جيّداً، بعيداً عن الادّعاء بأنّه «يفكر الكلّ»، في تحليل ما يجري في بقعة صغيرة معيّنة من قارة علميّة معيّنة، خلال فترة من التاريخ معيّنة، أو في تفصيل صغير معيّن من الإيديولوجيا، لنقل إنّهُ ينصرف،

(١) [عن عبارة سارتر الشهيرة] «الجحيم، هو الآخرون».

“Huis clos Pièce en un acte”, dans J. p. Sartre, Théâtre, Paris, Gallimard/NRF, 1974, p. 182.

مثلاً، إلى دراسة الآليات التي بنى أرسطو^(١) بواسطتها نظريته حول المسوخ^(٢): إنه لا يُفَلِّت من قانون التضاد الكوني والإجباري. ذلك أنه يُفَكِّر ضمن أشكال معيّنة، باستخدام مقولات معيّنة، إنه يطرح للاختبار «غايات» معيّنة ليست من ابتكاره، حتّى لو خُيِّلَ إليه أنها كذلك، بل هو يستعيرها بالضرورة من أحد المعسكّرين الكبيرين اللذين يكوّنان ميدان الفلسفة ويهيكلانه، ومعه ميدان تاريخ الفلسفة. بل خُذوا واحداً (يمكن دائماً العثور على فيلسوف من هذا الصنف) لا يُقيّم وزناً لا لهذا التضاد ولا لهولاء الأعداء، ويعلن، مثل نيتشه، وجوب إسقاط القيم القائمة، كلّها، بما فيها الحقيقة، القيمة التي تجد فيها الفلسفات المثاليّة كلّها ملاذاً لها، وبما فيها المادّة، القيمة التي تلوذ بها الفلسفات المادّيّة، ولن يكون هذا الفيلسوف أبداً، وفق التعبير الجميل لنيتشه نفسه، الذي كان، دون أن يدري، على قدر لا بأس به من معرفة نفسه، إلّا مفكراً «انفعالياً»^(٣)، أي محدّداً برّد فعله الرفضي، وبالتالي بالنسق الفلسفي القائم كلّ، وعلى نحو أكثر خفاءً بالمثاليّة السائدة في هذا النسق بلا انقطاع. كان نيتشه يقول، أو يصحّح أن يُنسب إليه القول، إنّ من الأفضل بما لا يُقاس أن يكون المرء فيلسوفاً رجعيّاً (إذ يمكن أن تكون هذه الرجعة عندئذٍ خلافة) من أن يكون «انفعالياً» (إذ يكون ردّ الفعل عندئذٍ سلبياً). وسنرى أنّ الفلاسفة الرجعيين بهذا المعنى، أي الخلاّقين، وحدهم، هم الفلاسفة المادّيّون، لأنهم الثوريّون الوحيدون، أي الخلاّقون.

(١) توليد الحيوانات، الكتاب IV، ٣؛ الكتاب IV، ٣-٤. أنظر كذلك: الطبيعة، الكتاب II، ٨.

(٢) في صوغ أول: «أو التي بنى لاكان بواسطتها إيديولوجياه على أساس من أعمال لفرويد».

(٣) ف. نيتشه، تحدّث أنساب الأخلاق: "[...] تحتاج أخلاق العبيد دائماً وقبل كلّ شيء، كي تُركَّب، إلى عالمٍ مُعَادٍ وخارجي، إنّها تحتاج فيزيولوجياً إلى استشارات خارجيّة كي تفعل - يكون فعلها في حقيقته ردّ فعل».

F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale. Un écrit polémique*, éd. G. Colli et M. Montinari, trad. I. Hildenbrand et J. Gratien, Paris, Gallimard, 1971, coll. « Folio essais », p. 35 sq.

VIII

نستطيع إذاً، في انتظار معرفة المزيد، اعتبار هذه النقطة مثبتة بما فيه الكفاية كي نمضي قدماً. أي كي نمعن قليلاً في التفكير في طبيعة هذه «الأطروحات» المقصودة.

كلّ ما قيل في شأنها يوحى بأنّها ليست مذاهب في القول صافية، موضوعيّة، «عرفانيّة»^(٤) (كلمة رديئة يونانيّة الأصل، تعني: ما له علاقة بالمعرفة)، لكنّها، بالعكس، عبارات نشطة وفاعلة. ولا حاجة بنا إلى إيضاح ما إذا كانت تشكّل إعلان حرب، وتشير، حتّى ولو بصمت، إلى أعدائها. أكثر من هذا، هي ليست مجرد إعلان حرب، بل هي أعمال حربيّة في النظريّة، في إمكانها أن ترتدي أخبث أشكال حرب الخنادق، بحيلها، والتفافاتها، وأنفاقها، وتلغيماتها، كما الأشكال الأكثر انكشافاً في حرب الالتحامات، بهجمات، وجوّات نفيرها، وطبولها، وسلالمها، ودباباتها، ومناجلها، وأفيالها، ومُشاتها، وفرسانها، وأبواقها، وراياتها، وصيحاتها: «إنضمّوا إلى قنزعتي»^(٥) «البيضاء»، أو «أبي، حذار إلى اليسار، حذار إلى اليمين»^(٦)، ودجاج قُنها الجوّال، وأعداد من الأمّ كوراج. هذا يوحى بأنّ الفلسفة تفعل فعلها، ولو في شكل غير مادّي، بما أنّه تجريدي، على غرار جيش في ساح الوغى ضدّ أعداء حقيقيّين، وأنّ في ميدان النزال الفلسفي (كانط^(٧)): *Kampfplatz* (ساحة الحرب) تجري مصادمات لا يحول كونها مقوليّة (بين مقولات، بين

(٤) أنظر الفصل ١١، الحاشية ١٥.

(٥) «يفترض بالملك هنري الرابع ملك فرنسا أنه أخطر جنوده قبل معركة ÉVRY عام ١٥٩٠ أنهم إذا خسروا وفقاً لمعيارهم يجب أن يتحلّقوا حول فرسه البيضاء»

(٦) «يفترض بابن الملك جون الطيّب أنه صرخ به لأبيه في قلب معركة بواتييه عام ١٣٥٦».

(٧) أنظر: نقد العقل الخالص، مقدّمة الطبعة الأولى، كذلك مقدّمة الطبعة الثانية، م س، ص ٥: «الساحة التي تُخاض فيها هذه المعارك بلانهاية تسمّى ما وراء الطبيعة» (*Der Kampfplatz*).
(*dieser endlosen Streitigkeiten heißt nun Metaphysik*)

أطروحات) دون كونها دموية، إن لم يكن على الفور، فأقله على المدى القريب وعلى المدى البعيد.

نشهد في هذه الحرب أعمال عنف قصوى، تبدأ بأعمال العنف المُنزلة بالمقولات والمفاهيم، وتنتهي بتلك المُنزلة بالأفراد (مثلاً، جيردانو برونو، غاليلي، إلخ)، أو حتى بشعوب بكاملها (أخذ الأعداء كعبيد في العالم القديم، الشعوب التي استعمرتها الرأسمالية، ضحايا الفاشيات التي نعرف، إلخ). وإذا ما جاء أحدهم يعترض مبدياً دهشته: إلى أيّ حقّ تستندون في هذا الاستنتاج الأقصى البعيد الوقوع، إذ يعلم الجميع جيداً ليس أنّ دأب الفلاسفة لا يتعدى التعامل مع الفكر، وحسب، بل هم، فوق هذا، لا يفقهون شيئاً من مجرى سياسة العالم الذي يتمسكون فيه بنقطة شرف تلزمهم بعدم التدخل؟ الجواب سهل: وأفلاطون، في صقلية، هل امتنع عن التدخل؟ وهوبس، تحت حكم كرومول؟ وسبينوزا في هولندا، وجميع فلاسفة عصر الأنوار، وكانط ضمناً، في أوروبا القرن الثامن عشر؟ وماركس في نضال الطبقة العاملة؟ وبرغسون في الحلف المقدس إبان حرب ١٤-١٨، وهوسرل في أزمة العلوم الغربية؟ وهایدغر في ألمانيا الهتلرية؟

وإذا ما قيل لي إنّ هؤلاء، بلى، بالتأكيد، لكن هناك آخرون لم يتدخلوا، حسناً، يكفي أن نتمنّ قليلاً في أعمال هؤلاء بحيث نتبين أية أطروحات لديهم كانت تعقد، عن بُعد، لكن فعلاً وبكثير من الفعالية، اتّفاقاً سياسياً مع أولئك الذين كانوا يتدخلون، فيتأكد لنا أن براءتهم السياسية لم تكن إلاّ خداعاً. فرصة سانحة للوقوع مرّة أخرى على حضور هذا الخداع في الفلسفة المثالية. خداع أنّ الحرب غير سائدة بين البشر. خداع أن الحرب غير سائدة بين الفلاسفة. خداع أنّ ليس للبشر جسد حقاً، بل روح وحسب، أو أنّ، في حال كان لهم جسد، فإنّ هو إلاّ آلة، لكن بلا حافز من تلك الرغبة الصمّاء اللاواعية التي تجعل منهم كائنات مقترنة بالجنس. خداع أنّ «السماء توجد فوق السطح»^(١)

(١) الشاعر الفرنسي پول فرلين:

(كانط، فرلين) والقانون الأخلاقي داخل القلب^(١). خداع أنّ كون خالتي ذات عجلتين لا يجعل منها درّاجة^(٢). لكن سنرى أنّ ما بين الخالة، والانتظار، والخيمة، والكُمون، إلخ، العجلة، ودولاب الحظ، والمكر، والدراجة، والدائرة، والتدوير [هذه الكلمات، في الفرنسية، تتقارب لفظاً حتّى الجناس، أو اشتقاقاً وفّق المجاز (ت)]، هناك علاقات غير قابلة للإفصاح عنها بكلّ فلسفة مثاليّة. لن نخشى الإفصاح عنها عندما يحين وقتها، وسنرى عندذاك ماذا يريد الخداع أن يقول، أي يُخفي: على نحو مخ - افة مخيفة.

ونأمل ألاّ يتهمنا أحد هنا باللعب على الكلمات. فإمّا أنّنا لا نلعب، وهذا قليل الاحتمال، وإمّا أنّنا نلعب، وهذا ما فعله كبار الفلاسفة، إمّا للتسلية (أفلاطون)، وإمّا على العكس كي يكونوا جدّيين عندما يكونون قد أعطوا الكلمات الموجودة معاني لا تُصدّق (روح، ماهيّة، أنا، عين، نور، إلخ)، أو عندما يكونون قد ابتكروا هذه الكلمات، نحتوها بالكامل، كلمات لم تكن قد وُجدت أبداً (استباقياً، الذات المتعالي، قصديّة الوعي، إرجائيّة، إلخ)، ونيتشه، هذا اللامثالي في الامثاليّة، كان، مع ملّارميّه وخلفائه، مُعلّماً في المادّة: لا مُعلّم المادّيّة.

P. Verlaine, "Le ciel est par-dessus le toit", dans *Romance sans paroles* suivi de *Sagesse*, Paris, Éditions 84, coll. « Libro poédie », 2014, p. 93.

(١) كانط، نقد العقل العملي: « شيئان يملآن القلب بإعجاب وباحترام جديدين دوماً وناميين دوماً، بقدر ما يتعلّق بهما التفكير ويثابر: السماء المرصّعة بالنجوم من فوق والقانون الأخلاقي في داخلي. »:

E. Kant, *Critique de la raison pratique*, Paris, Puf, coll. « Quadriga », rééd. 2012, p. 173.

(٢) « فيما دعي الزعيم العمالي الشيوعي هنري كرازوكي للتعليق على واقع أن الزعيم الاشتراكي الفرنسي فرانسوا ميتران قد لقّب بـتونتون (عمو)، فقد أجاب أن لو لعنته عجلتين لأطلقوا عليها اسم دراجة. »:

IX

لكن بالعودة إلى تعريفنا للأطروحات، ينبغي إضافة تدقيق بالغ الأهمية. إذا كانت الفلسفة تبث عبارات من شأنها، بدل النطق بمعارف، أن تنطق بأطروحات، لا تكون هذه العبارات على علاقة مباشرة مع المعرفة، وبالتالي مع الحقيقي، إذ إن من المقبول عامة، في إيديولوجيا المعرفة، أن يُشار إلى المعارف باعتبارها حقيقية (أو خاطئة، أو مشوشة، إلخ). بالتالي إذا كان من المعتاد أن يقال عن معرفة ما (سواء أكانت علمية أم غير علمية) إنها «حقيقية»، فما هي الصفة التي يحسن استعمالها في الإشارة إلى الأطروحات؟ سبق أن اقترح^(٣) وصفاً لها بالعلاقة ليس مع الحقيقة، بل مع الصوابية. سنصفها بالتالي بصائبية أو بخاطئة (خاطئة هنا هي معادل لا - صائبة، التعبير الذي لا وجود له في الفرنسية، لكنه موجود في لغات أخرى^(٤)). وتتوقف المسألة كلها على حسن تدبّر فكرة الصوابية هذه.

يستوقف النظر أن لا علاقة البتة للصوابية بالعدالة [الصفتان صائب وعادل، juste في الفرنسية، من الجنس (ت)]. من يذكر العدالة لا يستحضر مشهد كامل جهازها وحسب (المحكمة، القضاة، الحكم، الشهود، في محاكمة متهم ارتكب ذنب خرق للقانون)، بل كذلك فكرة قانونية وأخلاقية تُقرّ قيام هذا الجهاز نفسه العائد إلى الدولة بوظيفته: فكرة تمييز الصواب من الخطأ، التي وضع أرسطو^(٥)، وآخرون، نظريتها، كي يقول (دون أن يحظى قوله بإجماع الفلاسفة) إن الصائب، بعيداً عن كونه الكل أو المطلق، ليس إلا

(٣) الفلسفة وفلسفة العلماء العفوية...، م س، ص 57.

(٤) «في الأصل أي المخطوطة وردت عبارة 'تفاقم' فقد وضعت مكانها عبارة ضمور. أرى أن هذا ما أراد التوسير إيراده.

(٥) في: أرسطو، أخلاق نيكوماك، الكتاب الثاني (1107) 7-9، *Éthique à Nicomaque*, Livre II, 7-9 (1107 a 26-1109 b 26).

«الوسط - خير الأمور»، الأمر الذي يفى الأشياء حقّها، أي يفى الدولة الحصّة الوازنة. وكمثّل مُعبّر، إذ سنستعيده بعد قليل معكوساً، نأخذ القديس توما [الأكويني]^(١) مدافعاً عن فكرة أنّ هناك حروباً عادلة وحروباً ظالمة، لكنّه يميّز بينهما باسم العدالة والظلم كمبدأين دينيّين - أخلاقيّين - إيديولوجيّين. من الواضح إذاً، أنّ لا علاقة تربط الصوابيّة بهذه الفكرة الأخلاقيّة والقانونيّة عن العدالة، لنقل بإيديولوجيا العدالة القانونيّة - الأخلاقيّة.

ماذا عساها تكون إذاً، الصوابيّة التي يُستحسن الكلام عليها في وصف الأطروحات؟ إنّها فكرة أوليّة يمكن أن تتوضّع انطلاقاً من ميزة للممارسة إذ يُحسّن الممارس إدارتها. فإذا أخذنا كمثّل، عملاً بتقاليد ترجع إلى أفلاطون وإلى السفسطائيّين، حرّفيّاً «يشتغل النار»، مثل الحدّاد، أو الخشب، مثل النجار، أو الحديد، مثل العامل في التعدين، أو أدوات مركّبة، مثل الميكانيكي، إلخ، هؤلاء جميعاً، عندما يشتغلون جيّداً، يمكن وصفهم بـ «مصوّبين» بكلّ معنى الكلمة، بمقدار ما تكون حركاتهم كلّها مصوّبة إلى غاية محدّدة، وبمقدار ما ينتهي بهم الأمر، كونهم يعرفون تصويب مكان كلّ قطعة من القطع الأخرى، إلى إحداث الغرض المفيد الذي يتوقّعون، يمكن عندئذٍ تسمية عمليّتهم بـ «تصويب» أو «تصحيح» [الكلمتان مشتقّتان من الجذر نفسه في الفرنسيّة، ويمكن أن تكونا مترادفتين في العربيّة بحسب السياق (ت)]، لوصف هذا الشغل المركّب من اختيار القطع الضروريّة للآليّة المتوقّعة وصقلها وخرائطها وتشبيكها.

لكن إذا ما خرجنا من مجال الشغل الحرّفي البسيط، وانتقلنا مباشرة إلى مجال يختلف كلّ الاختلاف، مجال العمل السياسي، ماذا نرى؟ نرى ممارسة التصويب نفسها تتدخّل. السياسي المدرك «واجباته» إزاء الحاضرة والمسؤول عنها، لا يهتمّ بالحقيقي قدّر اهتمامه بالصائب، بقول الحقيقة أو مراعاتها في سلوكه قدّر اهتمامه باتّخاذ إجراءات وقرارات صائبة، تلك التي

(١) في: الخلاصة اللاهوتيّة. *Summa theologiae*, II/ii, question 40, article 1.

تناسب سلام الحاضرة، في التوقيت الصائب، وفي الأشكال الصائبة. هنا أيضاً، تكون الصوابية شكلاً من التصويب والتصحيح: قوامها الحسان الدقيق للعناصر كافة، وموازن القوى كافة، وإظهار الكفاءة في ترتيبها بحيث تنجم عنها النتيجة السياسية المنتظرة: انتصار الحاضرة وهزيمة العدو. فمثلما يقال عن عملية جمع محسوبة جيداً إنها صحيحة، ومثلما يقال عن تدخل طيب جراح بأنه صائب، سيقال عن تدخل قائد جيش أو رجل دولة إنه صائب، إذا نجمت عنه النتيجة المرجوة بالترشيد الحصيف للوسائل المتوافرة، بحيث تخدم الغايات المطلوبة، في إطار موازين القوة القائمة. وكما نرى، لا شيء في ممارسة الصوابية هذه يذكر بالفكرة القانونية - الأخلاقية عن العدالة. تشير الصوابية على العكس في اتجاه الممارسة الأكثر واقعية (سواء أكانت مادية أم لم تكن). بهذا المعنى، بالعودة إلى مثلنا الكلاسيكي، سيقول كلا السياسي والمادي، بالكلمات نفسها، عن حرب ما، إنها «صائبة»: ليست صائبة بمعنى العدالة، بل صائبة بمعنى الصوابية وتصويب الدوافع والوسائل، وبالتالي مع حسابان ميزان القوى في الصراع الطبقي، والميل العام الذي يستتبع ميزان القوى هذا.

بهذا المعنى يتكلم ماكيافيللي وماركس ولينين عن «حرب صائبة». لا شك في أن حرباً معروفة على هذا النحو من قبل الخط السياسي المتتابع يمكن أن تكون صائبة بمعنى العدالة أيضاً، وبالتالي بالمعنى الإيديولوجي القانوني - الأخلاقي، وفي هذه الحالة يكون للذين يخوضون هذه الحرب أفضلية كبرى على العدو في كونهم يقاتلون في سبيل العدالة أيضاً، الأمر الذي يزيد قواهم أضعافاً. لكن توجد كذلك «حروب صائبة» بمعنى الصوابية، دون أن تكون «صائبة» بمعنى العدالة، أو قرارات سياسية صائبة بمعنى الصوابية لا تكون في الوقت نفسه صائبة بمعنى العدالة. تكون الصوابية والعدالة في هذه الحالة منقسمتين، الأمر الذي كان يجعل پاسكال يشعر حياله بالتمزق، ويزيد كثيراً من صعوبة أن يخوض المقاتلون الحرب، وأن يتقبل المناضلون

قراراً: هذه كانت حال المناضلين الشيوعيين في العالم أجمع الذين وَصَّعَهُم ستالين سنة ١٩٣٩ أمام المعاهدة الألمانية - السوفياتية. بل قد يحدث أن تحول الظروف دون أن يجد أحد نفسه، أياً يكن، عالقاً بين الصوابية والعدالة. قد يكفينا هنا مَثَل الحروب الإمبريالية ١٤ - ١٨ وحتى ٣٩ - ٤١، مع أنها خيضت من قَبْلِ أطرافها جميعاً كحروب صائبة، بمعنى العدالة، فهي لم تكن صائبة لا بمعنى العدالة، ولا بمعنى الصوابية، كونها بكلّ بساطة حروباً بين دول إمبريالية، الدول الكبرى الخاضعة لقانون التراكم الرأسمالي الذي لم يكن في وسعها السيطرة عليه في شيء. وتبقى المسألة مفتوحة حول معرفة ما إذا كان غزو ألمانيا النازية للاتحاد السوفياتي سنة ١٩٤١ قد غيّر «معنى» هذه الحرب، وإذا باتت، في طَرَف «الحلفاء»، حرباً صائبة بمعنى الصوابية وحسب، أو كذلك بمعنى العدالة. هذا يبيّن مدى تعقيد حالات معيّنة تقف الفلسفة نفسها حيالها مُجبرة على التزام الصمت، لنقص في المعلومات، لكن لأنّ عِلْم التاريخ، أي عِلْم صراع الطبقات، يلزم الصمت. لماذا؟ ربّما سنرى.

ينبغي إذاً، ألا يغيب عن الذهن مجموع هذه الممارسات، لتكوين فكرة عن معنى الصوابية، بالتالي عن معنى كلمة «صائبة» التي يبدو لي من الضروري تطبيقها على الأطروحات الفلسفية.

إذا كانت هذه الاستعدادات مُقنعة، فهي تفرض بالأحرى فكرة أنّ الأطروحات الفلسفية متعلّقة بالممارسة: ممارسة جدّ خصوصية، هي ممارسة التصحيح، وبالتالي الشغل على عناصر موجودة مسبقاً (بحاجة إلى تعريف) تتطلّب خراطتها وصقلها للملاءمة ما بينها بحيث تعطي منتوجاً يستجيب إلى غاية أو إلى استعمال محدّدَيْن. ما هي هذه العناصر؟ وما هما هذه الخراطة وهذا الصقل، وما هي هذه الملاءمة، وما هي هذه الغايات وما هو هذا الاستعمال؟ تبقى هذه الأسئلة معلّقة مؤقتاً.

إلا أننا، أقله، نستشفّ المجال الذي تتمّ هذه العملية فيه. إنّه أولاً، وقبل كلّ شيء، مجال الفلسفة نفسها. حتّى بلغ الأمر بي أنني^(١) دافعت عن الفكرة المفارقة القائلة إن الفلسفة لا تتدخّل إلّا في مجال الفلسفة، ولا تستطيع أن تتدخّل خارج هذا المجال إطلاقاً إلّا شرط أن تكون قد تدخّلت في الفلسفة أولاً، أي في ذاتها. لكنّ هذا المجال المستشفّ ليس مجال الفلسفة فقط. إنّه كذلك (قلّما يهتمّ النظام حالياً) مجال العلوم وممارساتها، ومجال الإيديولوجيات وممارساتها، باختصار، مجال النشاطات الإنسانية في مجمله، بلا استثناء، من الإنتاج الاقتصادي إلى الممارسة السياسيّة وإلى الممارسات الإيديولوجيّة (الأخلاقيّة، السياسيّة، القانونيّة، الجماليّة، الدينيّة، العائليّة، إلخ). التصحيح الذي يتمّ على هذا النحو في الفلسفة، ويحدث صَوغ الأطروحات، إنّما يتردّد صداه في مجموع الممارسات الإنسانية، وهذا يعني في الحدّ الأقصى، إذا كان للكلمات من معنى، أنّ مجموع الممارسات الإنسانية هذا يكون بذلك، بهذا القدر أو ذاك، إن لم نُقل قد صُوب، فأقلّه، قابلاً للتصويب بالأطروحات الفلسفيّة، إن لم يكن مباشرة (حالة استثنائيّة)، فأقلّه على نحو غير مباشر. لا داعي عندئذٍ للدهشة من جملة غرامشي الصغيرة، القائلة إنّ «كلّ إنسان فيلسوف»، ذلك أنّ كلّ إنسان يجد نفسه، مباشرة (إذا كان فيلسوفاً)، أو على نحو غير مباشر (إذا لم يكنه)، معيّناً بالتصويب الفلسفي المضمّن في الأطروحات الفلسفيّة. لكن لا يزال أمامنا طريق طويل قبل الوصول إلى برهنة هذه النقطة^(٢).

(١) الفلسفة وفلسفة العلماء العفويّة، م س، ص ١١٣ - ١١٦.

(٢) أضاف ألتوسير هنا فقرة ظلّت غير مكتملة: «سوء تفاهم أخير ينبغي تبديده. إذا كانت الأطروحات عبارات نشطة، تمّ تصويبها بالفلسفة وفق وضع النزاع القائم (حسب الطرف الذي تنحاز الفلسفة إليه في الصراع الفلسفي المحكوم بمتطلّبات صراع الطبقات)، فلن يكون هناك خطأ أفدح من تكوين تصوّر مثالي عن موقع تلك الأطروحات، والاعتقاد بأنّ هذا الموقع، وهو دائماً مُعارض، إنّما يقع في الهواء، من دون أيّة علاقة بماديّة الممارسات. ولعلّه بات واضحاً أنّ واقع الممارسات الاجتماعيّة، وتوجّهها، هو الذي يكون موضع =

X^(١)

إنّنا في حاجة فعلاً إلى أن نعود مجدداً إلى البداية (يمكن أن يكون ذلك مقبولاً الآن، نظراً إلى أنّ الفلسفة بالنسبة إلينا، نحن المادّيين، لا بداية لها)، وأن نسائل، ليس مقولة الصوابيّة، كما أجملنا للتوّ، (أو بالأحرى، وسنرى لماذا، مفهوم الصوابيّة)، بل مقولة الحقيقة.

ذلك أنّنا أقمنا تعارضاً بين الصوابيّة والحقيقة. من أين إذاً، أتننا هذه الفكرة، مقولة الحقيقة هذه؟ كتب سبينوزا في مقالة في إصلاح الإدراك^(٢): «لدينا فعلاً فكرة حقيقة»، فكرة عن الحقيقة، وهذه الفكرة عن الحقيقة، المعتمدة منّا كمعيار مطلق، أعطيت لنا من الرياضيات. من أين أنت الرياضيات؟ لا جواب: إنّها في حوزتنا، وكفى، وهي التي تعطينا الفكرة التي نحملها عمّ هو الحقيقي، إلخ. بذا نرى أنّ فكرة الحقيقة ترتبط بالعلوم، هذه التي تعطينا معارف موضوعيّة.

= الرهان في الصراع الفلسفي (سنرى كيف). يكون رهان الصراع الفلسفي بالتالي حقيقةً ومادّياً تماماً. فما يشكّل قوام الرهان في الصراع الفلسفي ليس فكرة الممارسات، بل حال الممارسات الراهنة. بذا نرى أن الأطروحات، مع كونها «تُطرح» في عبارات مقوليّة، ليست اعتباطيّة بناتاً، نظراً إلى كونها محدّدة ليس بواقع الصراع وحسب، بل بالرهان المادّي الذي يدور حوله الصراع. لكن ينبغي الذهاب أبعد من ذلك لنقول: إن الأطروحات ليست اعتباطيّة بمعنى ثانٍ كذلك: إذ إنّ المقولات التي تتألف تلك الأطروحات منها لا تسقط من السماء، بل هي نتيجة تاريخ الفلسفة الذي سجّل في تلك الأطروحات ليس كافّة الفكر الإيديولوجيّة الأولى التي يفرضها ميزان القوى وحسب، بل كذلك المعارف، المحوّلة إلى مقولات والحاضرة في الأطروحات. جانب المعارف هذا المدمج على هذا النحو في نظر الفكر الإيديولوجيّة الأولى...

(١) الفصلان ١٠ و ١١ يستعيان المحاضرة الخامسة والأخيرة من «محاضرات فلسفيّة للعلميّين» التي ألّفها ألتوسير في معهد المعلمين العالي في باريس خلال شهري تشرين الثاني/ نوفمبر - كانون الأوّل/ ديسمبر ١٩٦٧. وهذه الخامسة، استثيت لدى استعادة سابقاتها الأربع في الفلسفة وفلسفة العلماء...، م س. وقد نشرت بعد وفاة المؤلف تحت عنوان «من جهة الفلسفة»، في «كتابات فلسفيّة»، م س، ج II، ص ٢٦٨ sq.

(٢) مقالة في إصلاح...، م س، § ٣٣، ص ٨٤ - ٨٥. أنظر "الدفاع عن أطروحة أميان"، م س، ص ١٦٥ - ١٦٦.

يمكن أن نسجل أن سبينوزا لا يتكلم أبداً على الحقيقة، بل على الحقيقي فقط: «الحقيقي يدلّ على نفسه كحقيقي، ويدلّ في الوقت نفسه على المزيّف كمزيّف»^(١). هذا ليس بلا أهميّة، في وقت كان جميع الفلاسفة يتكلّمون على الحقيقة، ليس على حقيقة العلوم فقط، بل على حقيقة الفلسفة، وعلى الفلسفة باعتبارها بحثاً عن الحقيقة. لماذا نُورد هذه المشاكلات؟ لأننا إذا استنتقنا ممارسي العلوم سنلاحظ أنهم لا يتكلّمون أبداً على الحقيقة، لا يقولون أبداً إنهم اكتشفوا هذه الحقيقة أو تلك، لا يقولون أبداً هذه القضية حقيقية، أو ذلك الدليل الاختباري حقيقي. أو يقولون ذلك، طبعاً، لكن ردّاً على مَنْ يتهمهم باختراع برهان أو دليل مزيّف، أي بالكذب. هم عموماً لا يذكرون الحقيقة إلّا ردّاً على اتّهامهم بالكذب. غير أنهم، في الممارسة، يستخفون بالحقيقة استخفافهم بالسنة أربعين. يقرّرون ببساطة أن هذه القضية مبرهنة، وانتهى الأمر، أو أن ذلك الاختبار وصل إلى نتيجة، وانتهى الأمر.

ما شأن الحقيقة هنا، إذا؟ إنها مُقحمة عنوة في الممارسات (الممارسات العلميّة) الغريبة عنها. وإذا كانت مقحمة فيها، فمن أين جاءت؟ من جهة أخرى: على نحوٍ بالغ الدقّة، هناك مجالات من الإيديولوجيا معنيّة فعلاً بفكرة الحقيقة: الإيديولوجيا الفلسفيّة، القانونيّة، الأخلاقيّة، الدينيّة، إلخ. تجري الأمور عندئذ كما لو أنّ نتيجة علميّة، محقّقة في مجال الممارسة العلميّة المعنيّة، قد نُقلت إلى مجال من الإيديولوجيا، وأسبغت عليها في هذا المجال صفات الحقيقة. لأية أهداف؟ سنرى ذلك عندما سنتناول طبيعة الإيديولوجيات وتنوّعها.

لكن هذه الملاحظة ربّما تكون قد وضعتنا على طريق فهم لماذا، تقليدياً،

(١) الأخلاق، مصدر مذكور: «[...] الحقيقة معيار لذاتها وللمزيّف...»:

Éthique, op. cit., Livre II, Proposition XLIII et Scolie, p. 170-17. «Cf. Spinoza, 'On the Improvement of the Understanding', pp. 13ff., 23ff., and Spinoza, Letter 76 to Albert Burgh, in *Opera*, ed. C. Gebhardt (Heidelberg: Carl Winter, 1925), Volume 4, p. 320: 'index veram sui et falsi'. Spinoza uses the word *veritas* / truth infrequently.

إن لم نُقل الفلسفة كلّها، فأقلّه الفلسفة المثاليّة قد اهتمّت إلى هذا الحدّ بما يسمّى نظريّة المعرفة، والمنهج، إلخ.

ليست نظريّة المعرفة بالفعل سوى نظريّة فلسفيّة تدّعي شرح ماذا تكون الحقيقة. ليس مهمّاً أبداً هنا، في ما يعنينا الآن، كونها تقوم بذلك انطلاقاً من معارف علميّة أم لا. المهمّ جدّاً، بالعكس، هو التجهيز الفلسفي الذي يستلزمه هذا السؤال البسيط. ولعلّ من الضروري التذكير هنا بما سبق قوله، أعني أنّ الفلسفة المثاليّة تطرح أسئلة ليس لها أيّ وجود في الشكل الذي تطرحها به، وأنّ السؤال ينطوي على جوابه مسبقاً كونه هو نفسه جوابه الخاصّ معكوساً. لكنّ تحصيل الحاصل هذا معكوساً، على بساطته، لا يحول دون كونه يثير عواقب نظريّة بالغة الأهميّة يمكننا متابعتها في مختلف تنويعات نظريّات المعرفة التي توفرها لنا المثاليّة.

بداءة، ما هو التجهيز الفلسفي الأساسي، الذي يُطرح فيه سؤال نظريّة المعرفة؟ في أقصى درجات التبسيط، هذا ما نجده.

تطرح الفلسفة وجهاً لوجه الموضوع المطلوب معرفته، والذات الذي سيعرف الموضوع. إنهما كائنان متمايزان من الوجوه كافّة، وستكون المسألة الشائكة الكبرى معرفة كيف يكون ممكناً أنّ كائنين متمايزين تماماً يقيمان في ما بينهما علاقة، وعلاقة تكون علاقة معرفة. وقد اخترعت الفلسفة المثاليّة أنواعاً عديدة من الاستعراضات للإجابة عن هذا السؤال المتخيّل، بعضها في منتهى البساطة (مذهب وحدة الوجود: هذان الواقعان هما الواقع الواحد نفسه، إمّا الروح، وإمّا المادّة)، والبعض الآخر في منتهى التعقيد (الذكرى عند أفلاطون، الأشكال الجوهرية عند الأرسطيين والتومائيين، الغدّة الصنوبريّة عند ديكارت، المسبّب العرّضي عند مالبرانش، الشيء في ذاته عند كانط، الديالتيك عند هيغل، الديمومة عند برغسون، إلخ). نلاحظ هنا أنّ فيلسوفاً مثل سبينوزا، الذي لا يبدو مُصرّحاً بمثاليّته، يقترح جواباً، وهو التوازي، الذي حُرّفياً، يضرب صفحاً عن السؤال...

مهما يكن من أمر الجواب عن هذا السؤال الرافد، تقتضي الضرورة القصوى من التّواجه بين الذات المتعرّف والموضوع المطلوب تعرّفه أن يُنتج هويّة: المعرفة نفسها. إذا مثّلنا الذات المتعرّف بالحرف ذ والموضوع بالحرف م، نحصل على المعادلة الأساسيّة لكلّ نظريّة للمعرفة،

$$ذ = م،$$

نفهم من ذلك أنّ المعرفة الحاصلة لدى الذات بفعل تعرّف الموضوع مماثلة للموضوع المعروف. إنّها فعلاً معرفة هذا الموضوع (وليس غيره). ليس هناك إذاً، من خطأ في تعيين الشخص، ليس من خطأ في تعيين الهوية. الأمر الذي يفترض فوق ذلك أنّ الذات والموضوع يقيان متماثلين، أي لا يفقدان هويتهما في مجرى فعل المعرفة، أو أنهما إذا بدّلا فيها (في مجرى تطوّر تاريخي، مثلاً)، يكون ذلك في الاتجاه نفسه، بحيث يظان محتفظين كلّ منهما بهويته تبعاً، وبالهويّة الناتجة عن المعادلة

$$ذ = م.$$

لكنّ هذا ليس كلّ شيء. إذ يمكن تصوّر علاقة التّعرّف هذه إمّا كفعل فوريّ (الرؤية، الحدس، لدى أفلاطون، ديكارت، برغسون، إلخ)، وإمّا كصيرورة (هيجل، ماركس، إلخ) تستلزم وقتاً من جهة، ومن جهة ثانية، خصوصاً، تُحدث تعديلات تطاول خصائص أطراف المعادلة إيّاها في مجرى تطوّرهما. ويتوجّب، في هذه الحالة الأخيرة، تعديل الطّرف «يساوي»، الذي يشير إلى معادلة في الصيغة $ذ = م$ ، بحيث يكون هذا الطّرف «=» دالّاً على حركة نحو معادلة، حركة نحو تماثل، حركة نحو «انعكاس» (لينين). يمكن عندئذ الكلام، كما يفعل القديس توما [الأكويني]، على «ملاءمة»، التعبير الذي يأخذ في الحسبان الحركة نحو... ويكون في الإمكان حينئذ كتابة الصيغة الشهيرة: «*est*»^(١)

(١) - في: الخلاصة اللاهوتيّة 2، question 16، article 2، ad 2. *Summa theologiae*.

ينسب القديس توما العبارة إلى إسحق الإسرائيلي Isaac Israëli. [أبو يعقوب إسحق =

adaequatio rei et intellectus » (الحقيقة هي الملاءمة بين الشيء والعقل).
لكننا، في هذه الصيغة، نرى، على نحو مستغرب جدًا، الحقيقة تظهر
مجددًا، وهي التي كنا قد استغنينا عنها تمامًا. وفي الواقع، كنا قد عَرَضْنَا فعل
التعرُّف أو سيرورته بالاختصار على تَدْخُل طرفين، الذات والموضوع فقط،
ومساواة، لكن ليس الحقيقة. والحال، ها هي تُطَلَّ مجدداً كما لو أنها «الحقيقة
العائدة لـ» ما كنا قد قلناه. ما شأن الحقيقة هنا إذا؟ إنها لا تفعل سوى تكرار
الإجازة التي يُصَدِّرُها الحس المشترك معلناً أن حاصل ملاءمة الموضوع
للذات، أو الذات للموضوع، إنما هو معرفة تكون، إذ تعكس الموضوع بدقة،
حقيقة الموضوع. إنها بالتالي صيغة محض تحصيل حاصل، مع فارق كون
تلك الإجازة من قِبَل الحس المشترك هي، كما سبق أن لاحظنا، إجازة لقيمة
تتعلق بمجالات معيّنة من الإيديولوجيا. لنا عودة إلى ذلك.
نستطيع بالتالي أن نكتب صيغتنا معدلة كما يلي:

$$(د = م) = ح.$$

لكنها تبقى غير كافية لإرضاء الفيلسوف إرضاء تاماً، ها هو ديكارت،
مثلاً، حتّى وهو مُمَسِّك بالحقيقة التي يرى بوضوح وبجلاء أنها حقيقية،
يأخذ بالشك في أمرها، أي بتكرار طلب ضمانة إضافية لاستبعاد أي احتمال
للتعرُّض للشك فيها. فالفيلسوف المثالي الذي يضع نظرية للمعرفة إنما
يحتاج إذاً، ليس إلى أن يحكم بملاءمة الذات للموضوع (د = م)، وحسب،
بل كذلك إلى أن يقول إنَّ حاصل هذه الملاءمة حقيقة (د = م) = ح. بل، على
نحو أفضل، هو يشعر بالحاجة إلى الروح الماكر، إلى إله كُلِّي القدرة يستطيع
أن يَمْكُرنا، أي بالحاجة إلى إفحام ناقد في فلسفته (مثل أفلاطون في مواجهة
السفسطائيين، أو كانط في مواجهة فولف)، بتأكيد أن هذه الحقيقة حاصل
حكم الملاءمة د = م حقيقة بلا شك، وحققي بلا شك مجموع العلاقات

= بن سليمان الإسرائيلي، طبيب وفيلسوف مصري، كتب أعماله كلها بالعربية في الطب
والفلسفة، (القيروان، ٨٥٠-٩٣٢). [

التي يقتضيها هذا الحكم. والخلاصة، يشعر فيلسوفنا بالحاجة إلى أن يضيف تأكيد حقيقة إلى حقيقة محقّقة، وإلى كتابة الصيغة الجديدة

ح (ذ = م) = ح،

يريد بها أن يقول إنّ كون حاصل ملاءمة الذات والموضوع حقيقة هو حقّاً حقيقة.

إزدواج الحقيقة بذاتها هذا هو أحد الثوابت الكبرى في الفلسفة المثالية. سبق أن استشفينا ذلك في صدد التمييز بين الفلسفة والعلم، عندما كانت الفلسفة، في الوقت نفسه، تميّز من العلوم وتطرح نفسها كحقيقة هذه العلوم، كعلم العلوم، كحقيقة الحقائق العلميّة. ويمكن لهذا الطرح أن يرتدي أشكالاً مختلفة جدّاً، بدءاً من أشكال معرفة الكائن حسب أفلاطون (على أنّه كائن فوق الكائنات الأخرى) وصولاً إلى أشكال مذهب النقد الكانطي، حيث هناك ذاتٌ مُعيّن، هو الذات المتعالي، الذي يمكن إدراكه في وحدة الـ «أنا أفكر» كما عند ديكارت، لكن مع لعبه دوراً مختلفاً تماماً، ذاتٌ مكلفٌ تأمين الوحدة المتعالية (أي الخالصة، غير التجريبيّة، غير المرتبطة بالأعراض الخاصّة بـ «المكاني - الزماني»، لكنّها ضروريّة). ويمكن أن توجد الوظيفة نفسها لدى جميع الفلاسفة المثاليين.

السؤال الذي يطرح هنا هو: لماذا ازدواج الحقيقة إذا؟ يمكن الإجابة بيسر، بأنّ هذا الازدواج لا يفعل سوى أنّه يُسجّل، يُعاود، يَعِلّ، تقسيم عمل ذهني موجوداً بالفعل بين العلماء الذين يُنتجون حقائق علميّة، والفلاسفة الذين يُعمِلون الفكر عليها، ويتفكّرون في حقيقتها الفلسفيّة ويَجْهَرُون هذه الحقيقة. لكنّ هذه الإجابة سراب خادع، إذ إنّها لا تعمل سوى ردّ السؤال. وإذا أردنا اللحاق بالإجابة المنسحبة إلى معاقلها، يجب أن نسألها: لكن لماذا تقسيم العمل الذهني هذا؟ وهذا بمثابة السؤال: لكن لماذا توجد العلوم والفلسفة، إمّا هذه وإمّا تلك أو كلاهما؟

في إمكاننا هنا أن نقدّم مبدأ إجابة، مع أنّها تتجاوز طبعاً، إطار العلوم

وإطار الفلسفة على السواء، كما إطار ما بين الميدانين من علاقات. إنها إجابة بسيطة. إنها تقوم على التعامل مع ما يجري في هذا الازدواج بجِدّة. وقد قلنا ذلك: يشعر الفيلسوف بـ«الحاجة» إلى أن يقول: هذا الذي أقوله (يقصد، أنّ الملاءمة بين الذات والموضوع تُحدِث الحقيقة) هو الحقيقة. إنها، في الإجمال، حاجة إضافية تافهة، تخصّ الفيلسوف بالذات. ولا بأس في أن نمرّر له حاجاته التافهة. والحال، يتبيّن أن الأمر ليس حاجة تافهة، إله ليس حاجة، وليس حاجة الفيلسوف. إنه الظهور المُهمّ لتَدْخُلِ يَهمّ، في حدّه الأقصى، التوازن الاجتماعي كلّ. فلننظر في الأمر عن كثب.

عندما يقول الفيلسوف: هذا الذي أقوله هو الحقيقة، فهو يتوعّد مسبقاً (إجراء وقائي) كلّ الذين يُحتمل أن يتهموه بالكذب ويُطمئن كلّ الذين يشاطرونه القناعات إلى صحتها، ضامناً لهم أنّه قال الحقيقة ويقولها. وها هي الكلمة قد أفلتت: الحقيقة تتعلّق بضمانة. إنها تقال في شكل يُقدّم كلّ الضمانات، في شكل يضع الحقيقة فوق كلّ الشبهات: شكل الرهان الأكثر تشدّداً، المستوحى من تشدّد الرياضيات المجردة (راجع: ديكارت، سبينوزا، كانط، هيغل)، أو الموشاة بوسائل الإقناع الأكثر رهافة (أنظر حوارات أفلاطون) أو بتعاطي التيقّن التأملّي الأكثر حميميّة (راجع: برغسون). والخلاصة، يختار الفيلسوف، وفَقّ الأزمنة، و«المواضيع، والمواهب، ما هو الأنسب ممّا يتعلّق بالحُجَج وبأشكال المُحاجة»، وكلّ هذا في سبيل التوصل إلى عَرَض للحقيقة يكون الأكثر إقناعاً. وعلى هذا النحو، تتوافر كلّ الفرص لاستمالة الضمانة، كلّ الضمانة الممكنة إلى جانبه، وفي استطاعة المخالفين والخصوم أن يأتوا إليه متى شاؤوا، عليهم النهوض باكراً، وسيجدونه في المرصاد متأهباً للمواجهة.

وماذا عن الجدوى من هذا الإخراج التشبيحي للضمانة بالحقيقة؟ إنه ذو جدوى للفيلسوف أولاً، إذ إنه، كسائر البشر، يحتاج إلى أن يضمن لنفسه كونه فعلاً على صواب في ممارسته «المهنة» كفيلسوف في تقسيم العمل الذهني

واليدوي - الذهني، إذ مهما يتفلسف المرء يَبْقَ إنساناً، له ساعاته (أنظروا إلى ديكارت، وانظروا إلى سبينوزا، وانظروا إلى پاسكال) من الشك، ساعاته السوداوية، ساعاته من الحِلْكة والقلق، بل حتّى لو لفحته مرّة نار الحقيقة ذات ليلة ليلاء، ورأى، قد يخشى لاحقاً أن يكون الأمر حلماً راوده، أو أن يكون خدعة من أحد خبثاء الآلهة، ويتعيّن عليه أن يعاود تسلّق المنحدر إلى ما لا نهاية، ثمّ ليس ارتجاج هذه المعجزة وحده ما يُرجف الفيلسوف، فهناك كلّ آلام الدنيا، الحروب والمجازر، التي تجعله يتساءل إن كان ذلك يساوي ساعة لا أكثر من العذاب يصرفها في ترتيب الأفكار في رأسه بينما العالم يموت جوعاً، والتي تجعله يتساءل، رغم إيمانه بالعناية الإلهية، «لماذا إذاً، تُمطر على البحر، وعلى الرمال، وعلى الطرق العامّة»، بينما لم يكن المطر ليقع هدراً (مالبرانش^(١))، والتي تجعله يتساءل، لماذا هذا الجهد الفكري الهائل يظلّ عاجزاً عن الحيلولة دون أن يموت من الألم طفل، مع أنّه نقيّ كالفجر؟ يمكن تأليف مجلّدات حول شكّ الفلاسفة هذا وقلقهم، حتّى لدى أعظمهم شأنًا، إزاء ما نُنْذِرُوا له، وكان من أحدهم أن كرّسَ له كامل أعماله، ويدعى كيركغارد. ذلك أنّ الفيلسوف، في قرارة نفسه، يرتعد خشية إساءته ممارسة وظيفة تأمين الضمانة العامّة، هذه التي أوكلَ إليه تأمينها أمام العلماء وجميع ناس مجتمعه، بل أمام التاريخ الكوني. وهذا ما يفسّر لجوئه إلى كلّ هذه الاستماتة في استبعاد ما يدرك أنّه مُعرّض له من خطر ألا يكون أهلاً للمهمّة الموكلة إليه. وبإكثاره من المُحاجّات، قد يحدث أن يتوصّل إلى الاقتناع.

لكنّ ليس هذا أهمّ ما في الأمر. فكونه اقتنع أم لم يقتنع، هذا شأن ضميره، والأقربين إليه، ومذكراته الشخصية. أمّا بالنسبة إلى الآخرين، هؤلاء الذين يتوجّه إليهم شفاهاً وبالكتاب، فليس هناك من مشكلة: إنّهُ دائماً على اقتناع، ما دام فيلسوفاً، وما دام يقول ذلك، نظراً إلى أن كون المرء فيلسوفاً يعني

(١) مبحث في الطبيعة وفي النعمة، م س، ص ٢٥ - ٢٦: N. Malbranche, *Traité de la nature et de la grâce*.

بطبيعة الحال أنه مقتنع بامتلاكه حقيقة الحقائق، وبأنه مُخَوَّل أن يجهرها، وأن يجهرها على نحو مُقنع. فالضمانة الفلسفية للحقيقة المزدوجة تعمل على هذا النحو في الخارج: دائماً. الحقيقة، إنها للآخرين. ويا لها من خدعة، كبرى، قصوى! يكفي أن يؤمن الآخرون بها، وأن يؤمنوا أن كل شيء حسن، وأن الغاية من وجود الفلاسفة، بالنسبة إلى الذين يمتلكون الحقيقة، هي أن يجهروا لهم حقيقة حقيقتهم، إلخ. نعم: كل شيء حسن. إنقسام البشر بين الذين يعرفون ويجهرون ذلك والذين لا يعرفون وينصتون، حسن. الانقسام بين الذين يشتغلون ويُنتجون والذين لا يشتغلون، لكنهم يحوزون على وقت الفراغ كي يتفكروا الحقيقة ويجهروها، شيء جيد. الانقسام بين الذين يحكمون والذين يُحكمون شيء جيد، بين العسكريين والمدنيين، بين الرجال والنساء، بين الأحرار والعبيد، بين الإغريق والبرابرة (عبيداً أو لاجئين)، الانقسام بين البالغين والأطفال، الانقسام بين الآلهة والبشر، الانقسام بين الكهنة والعلمانيين، الانقسام بين العرافين والعميان، الانقسام بين المومسات المكرسات للمعبد والعموميات: كل هذا شيء جيد، ممتاز. انظروا إلى أفلاطون، الذي يشرح الأمر بالتفصيل في أعماله كافة. إنه أمر جيد، لأن هذا الانقسام هو في الوقت نفسه تقسيم عمل يُنتج وحدة نتيجته: على وجه التحديد وحدة الحاضرة والسلام بين المواطنين. أما ماركس، هذا الشرير، فيبين أن كل هذا النسق، بما فيه الفلسفة التي تصادق عليه، له وظيفة واحدة: الحفاظ على سيطرة الطبقة المسيطرة على الطبقة المسيطر عليها، حفاظاً يحتاج إلى هذه الانقسامات تحديداً، وإلى هذه الوظائف المتعددة، وإلى الضمانة بأن كل شيء حسن في أفضل الحواضر نظراً إلى أن الكهنة، والسياسيين، والفلاسفة آخر الأمر، يضمنون ذلك للذين قد يساورهم الشكّ حوله، أو قد تُسَوَّل لهم الروح الشريرة مهاجمة نظام الدكتاتورية الطبقيّة القائمة.

نستشفّ، بدءاً من ذلك، أن الفلسفة تصبح أقل فأقلّ براءة، نظراً إلى أنها تلعب

دورها في الحفاظ على النظام القائم (أو إسقاطه): هي داخلة إذاً، في شراكة مع السياسة.

لكننا لم ننته بعد من نظرية المعرفة. صحيح أنها متخيلة تماماً، (وأكرر) حسب شكل تفكرها في الفلسفة المثالية، لكن هذا لا يحول دون أن تُنتج أسئلة وإجابات، وبالتالي مقولات وأطروحات جديدة، وتبعات نظرية وعملية. بالفعل، عندما يكون الفيلسوف قد كتب معادلته الجديدة:

$$ح = ((د = م) = ح)،$$

هو لا يستطيع، كونه فضولياً (أرسطو) بطبعه، بوصفه فيلسوفاً، أن يمتنع عن أن يطرح على نفسه سؤالاً جديداً: من أين جاءت إذاً، الحقيقة هذه؟ وبتعبير آخر، يطرح على نفسه سؤالاً سبق أن التقيناه: سؤال الأصل، ويمكن تسميته كذلك سؤال المبدأ (أرسطو)، سؤال الأساس، سؤال العقل الكافي، أو العقل الأول أو الأخير الذي يقوم عليه كل شيء (لايبنتز). وبكلمات أخرى، يطرح الفيلسوف على نفسه سؤالاً في غاية البساطة، السؤال الذي سيمكّنه من التخلص أخيراً، من كامل ذاتيته، أي من شكوكه كافة ومن قلقه كله، ما كان إلى حينه قد احتفظ به لنفسه في صمت القلب (كان عليه أن يحفظ ماء وجهه أمام هؤلاء البشر المساكين الذين كانوا في حاجة إليه وإلى يقينه). هذا السؤال، هو: لكن ما الذي يؤسس للضمانة التي أنا في صدد تقديمها؟ سؤال مشروع بالتأكيد، إن أراد الفيلسوف أن يتجنب الوضع الإنساني الذي يجعل منه فرداً وُجدَ عَرَضاً، مولوداً في بلد معين، في سنة معينة، من أبوين معينين، له عيوبه، هذا الحب، مثلاً، للنساء اللواتي في عيونهن حَوَرٌ واشتهاء الأميرات السويديات (ديكارت)، وهذا التمتع بالخروج يومياً وحيداً في نزهة بين الأشجار حيث يمكن التبول (كانط)، وهذه الحاجة إلى الذهاب لتأمل الكائن الأعلى في نسغ سنديان غابة فونتينبلو (لاشلييه)، وهذه الرغبة في التردد إلى أحراج الغابة السوداء كي يكسر أنفه في الدروب التي شقّها الحطّابون لاحتطابهم (هايدغر) - لكنكم تعرفون كل هذه التعاسات، فاسمحوا لي أن أُمَرّر، باختصار،

الفيلسوف الذي يريد الإفلات ممّا يسمّيه فيورباخ بالمحدّدات التجريبيّة (أن يكون أنف الإنسان مُدَوَّراً أو مُرَوَّساً)، ويريد خصوصاً، أن تفلت الحقيقة التي يجهرها والضمانة التي يقدّمها من هذه الظروف العارضة وأن تكون صالحة ومضمونة للجميع وباستمرار - يشعر هذا الفيلسوف بالحاجة المشروعة إلى الإجابة عن السؤال: لكن كيف للحقيقة التي أجهر وللضمانة التي أمارس أن تكونا مُسندَتين (أي كيف يمكنني إسنادهما)؟ أو، بالتعميم: كيف للحقيقة التي تجهرها الفلسفة وللضمانة التي تمارسها أن تكونا مسندتين؟

وكما في الفلسفة المثاليّة دائماً، يكون الحدث متزامناً مع قوله، إذ إن الجواب مائل في السؤال. سيقوم الفيلسوف بالتالي، مرّة جديدة، بتثنية الحقيقة التي توصل إليها، لكن بإعطائها مقاماً أرقى، لا كمقام شخصي أو تجريبي (كأن يقول: في إمكانكم أن تصدّقوا ما أقول نظراً إلى أنني أقوله لكم، ثم إنّي، فوق ذلك، أبرهنه لكم)، بل كمقام كونيّ ومطلق. سيقوم إذاً، بـ «إنتاج» الحقيقة، أي، بالمعنى الأصل الذي اشتُقّت منه الكلمة [في الفرنسيّة] كما جاءت على لسان نادل المقهى عند سارتر^(١)، بالإتيان بها على طبق، هذه الحقيقة الأرقى (رقم ٣) التي يحتاج إليها لإسناد كلّ ما «بَرَهَنَ» حتّى الآن. تكون هذه الحقيقة عندئذ الأصل المطلق، الجذري، ذلك الذي يتعذّر الرجوع إلى ما قبله، كحال بعض محطات القطارات التي تكون نهاية طريق مسدود إذ يتعذّر المضيّ قدماً حيث تتوقّف السكّة أمام المصدّ (أشبه بهایدغر في شعاب الغابة Holzwege [بالألمانيّة في النصّ (ت)]، في باريس ومرسيليا وغيرهما، بينما يمكن في المقابل التوجّه إلى المحطات الأخرى كافّة في فرنسا. هذه الحقيقة المطلقة هي في الوقت نفسه المبدأ المطلق، الأقدم في الزمان (لم يكن قبله أيّ زمان)، والذي ستوقّف عليه كلّ التّبعات، أمّا هو فلا يتوقّف على شيء. هذه الحقيقة المطلقة هي كذلك الأساس، القاعدة التي يرتفع فوقها كلّ

(١) الوجود والعدم، لسارتر:

L'Être et le néant, Paris, Gallimard/NRF, 1970 (1943), p. 90-95.

بناء، سواء أكان الكائن أو العقل أو التفكير، ما يحمل دون أن يكون هناك ما يحمله، الأرض التي ما من شيء يحملها، أو العملاق الأسطوري الأصول الذي يتحمل العالم على ظهره دون أن يتحمل شيء، أو الله، الذي يرفع الكل بقواه، لكنّه، كما يعلم الجميع، ليس بحاجة إلى أرض، إلى Grund [بالألمانية في النص] ليطأها بقدميه (لا قدمين له على أي حال، إذ إنّ الإنسان بقدميه، راجع لوروا- غورهان^(١))، لا يديه أو بجمجمته، فقدماه تعنيان وضعية الوقوف على رجليه، الأمر الذي يسمح للرّجل، كما يبيّن فرويد في الطوطم والتحرّيم^(٢)، بالتبوّل على النار، الأمر غير المستحبّ كثيراً بالنسبة إلى المرأة). وأخيراً، هذه الحقيقة المطلقة هي العلة الكافية، هي الـ ratio rationis، هي علة كلّ علة في العالم، العلة الأخيرة أو النهائية، التي تفسّر كلّ ما يوجد في العالم، أو الأصل الجذري للأشياء (لايبنتز^(٣)) ومبرّر وجودها، أي غايتها، ومآلها، وهدفها المحدّد من خارجها، لكن من أجلها، أو من أجل أعظم تمجيد لله، أو جمال عالم تحقّق بأدنى كلفة، أو خلاص البشر (النظام الذي أقامته الطبقة المسيطرة).

لعلنا لاحظنا في السياق، أنّ الفيلسوف، وقد مضى يبحث عن الأصل، عن المبدأ، عن الأساس والعلة الكافية، التقى في هذه الطريق حكماً نهائياً الأخيرة؛ النهايات الأخيرة، مقصد الكائن، «قَدَر» الوجود (وليس المنوجدات:

(١) «القروء، جميع القروء، تتميز بوضعية مختلطة، سيرا على أربعة أرجل وجلوّساً، وتكتيف رجلها مع شروط حياتها هذه. أمّا البشر فيتميّزون بصورة أساسية بوضعية مختلطة، سيرا على رجلين وجلوّساً، وتكتيف رجلهم مع هذه الوضعية بدقة.» «كنا متهيتين لقبول كل شيء عدا أن تكون بدايتنا من القدمين.» (الإشارة والكلام):

A. Leroi-Gourhan, *Le Geste et la parole*, t. I, *Technique et langage*, Paris, Albin Michel, 1969, p. 108, 97.

للمراجعة كذلك: ألتوسير، خصام المذهب الإنساني، م س، ص ٥٠٨.

(٢) - من المرجّح أنّ ألتوسير كان يفكر هنا في قلق في الثقافة. أنظر:

S. Freud, *Œuvres complètes*, éd. Laplanche, t. XVIII, 1926-1930, Paris.

كذلك في: Puf, 1994, p. 277, note.

(٣) لايبنتز، حول الأصل الجذري للأشياء، Paris, Hatier, Sur l'origine radical des chose, coll. « Profil formation », 1994.

هايدغر^(١)، وأنه إن أراد ضمّ الأصل الجذري إلى معادلته، بوصفها العلة الأخيرة لكل ما في الوجود، وضمانة الضمانة، يتعيّن عليه كذلك وفي الوقت نفسه، أن يضمّ إلى معادلته العلة الأخيرة، الغاية الأخيرة لكل هذه السيرة. ويتعيّن عليه في الوقت نفسه، أن يلحظ هذا الشيء البسيط جدًّا، باعتباره تحصيل حاصل، أن الغاية الأخيرة والجذرية للأشياء مماثلة للأصل الأول والجذري للأشياء؛ وبالتالي أن الغاية والأصل يتماسكان في وضعيّة المرأة، وكلّ منهما يعيد إلى الآخر صورته الخاصّة والعكس بالعكس، باعتبار كلّ منهما حقيقة الآخر والعكس بالعكس، كما لاحظنا في صدد الأسئلة التي تطرحها الفلسفة.

وهذا يعطينا معادلة نهائيّة تُكتَب كما يلي:

$$أ = (ح = (ذ = م) = ح) غ.$$

قُلْتُ: معادلة نهائيّة... مجرد كلام، خلاف حَرْفِيّة معناه. إذ إنّ الفيلسوف يمكن أن يظلّ قلقًا، ويتساءل: لكن من يستطيع أن يُسند هذه المعادلة؟ وهكذا يروح يعيد العمليّة نفسها على العمليّة السابقة، إلى ما لا نهاية. ليس هذا تخيلاً خاصًّا، لغاية تثقيفيّة. فالتاريخ لا يخلو من فلسفات تُكرّر إلى ما لا نهاية العمليّة نفسها، ضمانة الضمانة، كفلسفة هيغل، مثلاً. بل وهناك فلسفات تحاول، انطلاقاً من مفارقات نظريّة المجموعات (هل تستطيع مجموعة من العناصر أن تتضمّن نفسها باعتبارها أحد عناصرها؟) أن تأخذ في الحسبان هذا التكرار الدائري لتضع نظريّته، إمّا بمعنى مُستمدّ من المذهب الشكلاّني (راسل^(٢))، وإمّا بمعنى مُستمدّ من المذهب الأونطولوجي الوجودي (هايدغر^(٣)).

(١) مارتن هايدغر، «رسالة حول المذهب الإنساني (رسالة إلى جان بوفريه)»:

“Lettre sur l’humanisme (Lettre à Jean Beaufret)”, dans M. Heidegger, *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990, p. 78 sq., 118 sq., 126.

(٢) برتراند راسل، مقدّمة لفلسفة الرياضيات:

Introduction à la philosophie mathématique, Paris, Payot, coll. « Bibliothèque philosophique », 1991, p. 263. Sq.

(٣) هايدغر، الوجود والزمن:

= *Être et temps*, Paris, Gallimard/NRF, 1868, § 32, p. 198-199, § 63, p. 374-376.

وهناك، أخيراً، فلسفة تحاول استخراج الدرس النقدي، إذًا، المادّي، من هذه المحاولات المثاليّة المرفهة الدقّة، والتأمل في ما يمكن أن تكون، هذه الحلقة التي لا خارج لها، وبالتالي ما يمكن أن يكون هذا الخارج الفلسفي - اللا - فلسفي للفلسفة كهامش (درّيدا^(١)). لكننا نكون هنا على حدود (مقولة فلسفيّة بامتياز حيث تشرع الفلسفة المثاليّة بوعي ما يخصّها من دجل) المثاليّة، أي عند النقطة القصوى حيث لا شيء أمامها غير المادّيّة.

= أنظر: ألتوسير، الفلسفة وفلسفة العلماء المعنويّة، م س، ص ٥٦.

(١) درّيدا، هوامش الفلسفة:

Marges de la philosophie, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1972, p. 147-151, 161-164.

XI

لم نستفد بذلك ما يقال في نظرية المعرفة. ولا بدّ في هذه الأثناء من كلمة حول وظيفتها. تبيّن لنا أن الغاية منها تأمين وظيفة ضمانة الحقيقة (حقيقة كلّ ما في الوجود). والحال، هناك مفارقة كونها تؤمّن وظيفة الضمانة الكونية هذه (للنظام القائم)، من خلال وظيفة ضمانة حقيقة المعرفة. يُقصد بهذا أنها تستند إلى الصفة الحقيقية للمعرفة كي تعرض خدماتها كضمانة كونية. إنها خدمات متخيّلة، من زاوية نظر الحقيقة، لكنّها حقيقة جدّاً من زاوية نظر الواقع العلمي، والإيديولوجي، والسياسي، والاجتماعي. هذا يعني أنّ المعرفة التي تستند إليها نظرية المعرفة، وتندرج بها، ليست معرفة متخيّلة. فأبناء البشر يعرفون الأشياء. يعرفونها بوسائل متنوعة جدّاً، ويكوّنون عنها معارف متنوعة جدّاً. يعرفون الأشياء بالملاحظة العملية، المرتبطة دائماً، إلى هذا الحدّ أو ذاك، إمّا بالتحوّل الطبيعي للأشياء المُشاهدة (النجوم، النباتات، المدّ والجُزر)، وإمّا بالتحويل الإنساني للأشياء (القنص، الصيد، تدجين الحيوانات، البناء، الهدم، الإنتاج، التوزيع، تحويل الموادّ الأولية إلى أدوات، إلخ). ليست هذه المعارف أبداً منفصلة تماماً سلباً، حتّى في المُشاهدات البسيطة. فهي خاضعة دائماً لسيطرة فكر سابقة، اجتماعيّة أو دينيّة (أو كليهما معاً) ولتوجيه من هذه الفكر، كما تُبيّن دراسة المجتمعات الأكثر «بدائية» التي تتسنى لنا مراقبتها. فالبشر يعيشون في مجتمع، مهما كان هذا المجتمع بسيطاً، ولديهم لغة.

هذا الشرط المزدوج الذي لا يعدو كونه واحداً (المجتمع واللغة)، والذي رآه أرسطو بجلاء، ينعكس على ما تمكّن تسميته بأشكال الإدراك والتمثل لدى البشر الأوائل. وهذا ليس قضية قرارٍ رسميٍّ أو مزاج: فالبشر، في علاقتهم بالطبيعة، أي كذلك في معرفتهم للطبيعة، التي يَستمدّون منها أسباب عيشهم، لا يستطيعون، في سبيل البقاء، الاستغناء عن أن يأخذوا في الحسبان علاقات

اجتماعية وجنسية قائمة بينهم. نفهم ذلك بسهولة في ما يخص العلاقات الاجتماعية. لكن ينبغي أن تؤخذ في الحسبان العلاقات الجنسية أيضاً، التي تحكم التوالد البيولوجي للنوع البشري والتي تلعب على هذا المستوى، متراكبة مع العلاقات الاجتماعية وما تعكسه من علاقات إيديولوجية، دوراً رئيساً. ولا تتدخل المعرفة العلمية الحقة إلا لاحقاً، بعد المعارف التجريبية العامة والمعمّمة. فما هي الشروط التي كان لها أن تتيح انبثاق تلك المعرفة العلمية، في اليونان، وفي القرن السادس [قبل الميلاد]، مع طاليس؟ سؤال لا يزال يكتنفه الغموض، ويبدو فيه أن الإيديولوجيا الدينية الزهدية للبليثاغوريين استطاعت أن تلعب دوراً في ذلك^(١)، بفرضها اعتبار الأعداد، التي كانت إلى حينه مواضيع بسيطة أو عوامل تجريبية، كفكر، أي كحقائق مجردة من كل مضمون تجريبي، وكونية، وضرورية، ويمكن العمل عليها في استقلالية عن أي مرجع ملموس. ومهما يكن من أمر، كان ذلك خطوة تم اجتيازها نهائياً، نقطة اللاعودة التي تم التوصل إليها، والتي بات من الممكن انطلاقاً منها أن نردّد مع سبينوزا عبارته القائلة: لدينا فكرة صحيحة، فكرة معرفة رياضية، ويمكن لهذه الفكرة أن تكون لنا بمثابة قاعدة للحكم على الفكر وإنتاج فكر صحيحة أخرى.

واقع التمييز هذا، بين المعرفة العملية والمعرفة العلمية، تعترف به

(١) فرضية كان يقول بها م. كافينغ M. Caveing حوالى السنة ١٩٥٠. (الملاحظة من التوسير).
إلا أن المصدر غير صحيح. أو إنه يحيل إلى ملاحظة شفهية لم ينشرها كافينغ قط. حول
طاليس (٦٢٤-٥٤٧)، وفيثاغورس (٥٧٠-٥١٠)، وبدايات الرياضيات الإغريقية، أنظر
«خلاصة بروكلوس»، حول «عناصر» أقليدس، في:

«Résumé de Proclus», dans Proclus de Lycie, *Les Commentaires sur le premier livre des Éléments d'Euclide*, Paris, Albert Blanchard, col «Travaux de l'Académie internationale de l'histoire des sciences», 1948, p. 55 sq.

يُذكر أن التوسير يعتبر «طاليس»، إسماء لشخص قد يكون أسطورياً (أنظر، ص ٦٢، هنا)
يُفترض أنه عاش «حوالى القرن السادس (ق م)»، أنظر:

L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, éd. G. M. Goshgarian, Paris, Puf, 2014, p. 88.

[أو م بالعربية: لويس ألتوسير، تأهيل إلى الفلسفة للذين ليسوا بفلاسفة، دار الفارابي، بيروت، ٢٠١٧، ص ٦٩ (ت).]

الفلسفات كافة، إلا أنه لا يلقي من الفلسفات المثالية والفلسفات المادية التعامل نفسه. وذلك مع كونها كلّها تشترك في تكريس هذا التمييز عن طريق «ترسيم حدود» بين هذين النوعين من المعرفة، لكنّها تختلف في طريقة الترسيم. فما يهتمّ المثالية بالفعل هو تأمين، برهنة، ضمانة تفوّق المعرفة العلميّة على المعرفة العمليّة، ولو عبر الاعتراف بأسبقية المعرفة العمليّة والتجريبية على المعرفة العلميّة، عندما يكون الأمر كذلك. ما يهتمّ المثالية هو أن تُبين كون المعرفة العلميّة، من حيث الأحقيّة، تختلف بطبيعتها عن المعرفة العمليّة، وأنّها موضوع موهبة مختلفة تماماً (الإدراك أو العقل)، أرقى بما لا يُحدّ من المواهب البسيطة الحسيّة والتجريبية. وإمعاناً في الدهاء، أن تعمد، مثلاً، إلى تبيان أنّ حقائق المعرفة العلميّة ماثلة مسبقاً، ولو على نحو ضمنيّ، في المعارف العمليّة نفسها (أفلاطون)، أو أنّ أشكالها القبليّة أو «توليفها الانكفائي» شرط لإمكانية كلّ تجربة حسيّة (كانط، هوسرل). وهكذا، فإنّ المثالية، في الحدّ الأبعد، تأخذ بأطروحة تنطوي على مفارقة، لكنها تخدم أهدافها تماماً، وتقوم على اعتبار أنّ كامل التجربة الحسيّة، هي، مسبقاً وبالأحقّيّة، وعلى سبيل النكران، معرفة علميّة، إنّما، ببساطة، غير واعية طبيعتها الحقيقيّة. وهكذا، فالمثالية، عندما تقبلّ الواقع، وتعترف فعلاً بوجود المعرفة العمليّة إلى جانب المعرفة العلميّة، أو عندما تتطرّف فتقرّر بعلميّة كلّ معرفة استحقاقاً، إنّما هي تتدبّر الأمر دائماً بحيث تؤمّن غلبة المعرفة العلميّة على المعرفة العمليّة، التجريبية، ووراء هذا الفوز يتموّه فوز الفلسفة، ويُعبّر عن نفسه على نحو طبيعيّ، فتظلّ الفلسفة هكذا وحدها صاحبة حقيقة علاقة سيطرة المعرفة العلميّة على المعرفة العمليّة. بتنا بعد هذا، نعلم قليلاً ما هي الفائدة من هذا التكريس، وهذا التكريس الذاتي.

إنّ الاعتراف بالتمايز بين المعرفة العمليّة والمعرفة العلميّة يكون بالطبع خاضعاً دائماً، إلى هذا الحدّ أو ذاك، للتزييف من قبل المثالية. فلا غنى لها عن هذا التزييف كي تتمكّن من طرح «الأسئلة» التي تمتلك الإجابة عنها مسبقاً.

إذا كانت المثالية تعلن أنّ المعرفة العلمية أرفع شأنًا من المعرفة العملية فليس في ما تقوله ما هو بالضرورة بديهي أو حقيقي: على العكس تماماً، إنها لا تُعبّر إلا عن سيطرة حقيقة كأمر واقع لا للمعرفة العلمية على المعرفة العملية، بل للمثقفين الذين يشتغلون العلم على الشغيلة الذين يُنتجون، ووراء هاتين الجماعتين الإنسانيّتين، عن السيطرة الحقيقية للطبقة المسيطرة على الطبقة المستثمرة.

لكن تأكيد هذه الحقيقة لا يُغني عن تبيان كيف يجري هذا التزييف على الملموس. لن أورد إلا مثلاً واحداً تجنباً للإطالة: مثل النظرية الكانطية حول الاختبار والتجربة. يعود إلى كانط الفضل في التمييز بين الواقعيين، أخذاً في الاعتبار بذلك واقع وجود الفيزياء التجريبية العائدة إلى نيوتن الذي يدأب على إجراء الاختبارات. لكن كانط، مع تمييزه بينهما، يتوصل في نهاية الأمر إلى المماثلة بين الاختبار والتجربة تحت وحدة مقولة التجربة، التي يفيد منها، تحت وحدة الذات المتعالي، في تفسير وحدة مختلف أشكال التجريب الممكنة، المتراحة بين الإدراك الحسي البسيط لمركب يمخر نهراً والاختبار الذي يجريه فيزيائي نيوتوني. على هذا النحو تتأمن سيطرة المعرفة العلمية على المعرفة العملية (الإدراك الحسي)، و«يمحي» الفارق بين التجربة العملية والاختبار العلمي. وفي الإمكان أن نأخذ في السياق نفسه، وعلى السواء، مثل أفلاطون، وديكارت، وهيجل، وبرغسون: تختلف أشكال التزييف طبعاً، لكن التزييف باقٍ، من حيث المبدأ، هو هو، ودائماً في خدمة «عظمة مجد» المعرفة العلمية، ومن ورائها مجد الفلسفة القابضة على سر كل هذه القضية.

يختلف الأمر تماماً في الفلسفات المادية. ينبغي، هنا، الأخذ أولاً بتحذير على سبيل الاحتياط. ذلك أنه مع كون تاريخ الفلسفة أكثر من مُسيطر عليه، مسحوق من المثالية، تعرّضت الفلسفات المادية دائماً للانسحاق تحت سيطرة الخصم، ووقعت تحت نفوذه وأصابها عدواه، واضطرت في معظم الأحيان إلى خوض الصراع على أرض الخصم وإلى حدّ أنها استخدمت ليس

محتاجاته وحسب، بل حتّى أطروحاته - ولو صَحَّ أن هذه الأخيرة كانت تُحوّل ببطء عن وجهتها المثاليّة الأصليّة. تنبغي معرفة قراءة ما بين سطور هذه الفلسفات المادّيّة، كي يُخترَق، بكل بساطة، القناع الذي اضطرّت إلى استعارته لتتمكّن من التعبير لإيصال مكنوناتها، في زمن مساءلة المادّيين والملحدين أمام محاكم الكنيسة والدولة، وتعرّضهم لأحكام الموت (هكذا جرى إحراق جيوردانو برونو بسبب أفكاره، وإبعاد سبينوزا من الجماعة اليهوديّة في أمستردام، وهو تدبير لا يقلّ قسوة جعله مثل سجين في مدينته). مَنْ يتمكّن من أن يُقرأ هكذا ما بين سطور ليس الفلسفات التي تعلن أنّها مادّيّة وحسب (ونكتشف غالباً أنّها، تحت صيغة من تصريحات تعلن مادّيّتها، فلسفات متأثرة بالمثاليّة، مثل معظم «مادّيّ» القرن الثامن عشر وفيورباخ)، بل كذلك فلسفات لا تُصرّح بشيء، أو تكون أحياناً مجبّرة على ترك انطباع عنها بأنّها مثاليّة (مثل سبينوزا، الفيلسوف المادّيّ الكبير^(١))، وهو في نظري أكبر الفلاسفة في كلّ العصور)، إنّما يتعرّض إلى مفاجآت، سعيدة أحياناً، وأحياناً مخيبيّة.

ينبغي أن نضيف إلى ذلك تحديداً آخر. فقد جرت العادة، في تاريخ الفلسفة الماركسيّة منذ إنغلز^(٢)، على أن يقال إنّ تاريخ الفلسفة يتلخّص بالصراع بين المادّيّة والمثاليّة^(٣). هذه الصيغة صحيحة، في عموميّتها. لكنّها إذا ما طبّقت على نحو ميكانيكي، بالبحث، في كلّ عصر قيد الدرس، عمّن هم الفلاسفة المادّيون الذين واجهوا الفلاسفة المثاليّين المسيطرين، مع الاعتقاد بأنّ كلّ فلسفة مثاليّة (أو مادّيّة) إنّما تُمثّل المثاليّة (أو المادّيّة) بنسبة ١٠٠٪، أي بنسبة ١٠٠٪ إمّا من المثاليّة، وإمّا من المادّيّة، ينتهي الأمر بعدم فهم شيء

(١) في النسخة المضروبة على الآلة الكاتبة: «المثالي».

(٢) - عبارة مشطوبة: «الذي لم يكن قد فهم بدقّة مواقف ماركس حول هذه النقطة».

(٣) لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكيّة الألمانيّة، تقديم ج. ب. كوتن:

Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande, bilingue, introduction J. P. Cotten, Paris, Éditions sociales, coll. « Classiques du marxisme », 1979, p. 33.

من مجرد قراءة بسيطة للنصوص الفلسفية. ذلك أنّ هذه القراءة تكتشف مفارقة كون كلّ فلسفة مثالية تتضمّن، على رغم مثاليّتها وربّما حتّى بسبب مثاليّتها، شذرات من مادّية، وكون كلّ فلسفة مادّية تتضمّن، على رغم مادّيّتها وربّما حتّى بسبب مادّيّتها، شذرات من مثالية^(١). يجب بالتأكيد أخذ هذا الواقع في الحسبان، وإعمال الفكر فيه، دون التخلّي عن فكرة إنغلز. والحال، لا يمكن إعمال الفكر فيه إلّا بشرط، مفاده اعتبار أنّ كلّ فلسفة (عمل فلسفي، أوتيار فلسفي) متناقضة، تتضمّن في تكوينها، في مشكليّتها، في مقولاتها، في طروحاتها، في تبريراتها، شذرات مثالية وشذرات مادّية معاً، تتفاعل في ما بينها لتؤلّف الفلسفة الموجودة. وإذا ما أحسنّا قراءة خبايا هذه الشذرات المختلفة في تناقضها، سيكون في استطاعتنا عندئذٍ، وعندئذٍ فقط، أن نبيّت في كون فلسفة معيّنة «مثالية» أم «مادّية»، أي في كون السيطرة فيها للشذرات المثالية أم للشذرات المادّية.

ولا يتعلّق الأمر هنا بحدث عارض. نأخذ مثلاً من حالة قصوى، فلسفة مثالية تنطوي على شذرات مادّية لا لمجرد أنها «تأخذ في الحسبان» واقعاً يُفترض أنّه يفرض نفسه على جميع الفلاسفة. وبالطبع هي فلسفة لا يمكن أن يُعزى انطواؤها على هذه الشذرات، وهي الفلسفة المسيطرة، إلى كونها وقعت تحت تأثير مادّية ما أضعف من أن يكون لها هذا التأثير. إنّها تنطوي عليها خصوصاً لدافع آخر (نقول خصوصاً إذ يمكن أن توجد استثناءات لهذا القانون)، لدافع يُبقي على حالة حرب الجميع ضدّ الجميع، السائدة، كما رأينا، في مجال الفلسفة، بين الفلسفات المرتبطة بالمثالية وتلك المرتبطة بالمادّية: إنّ دافع وقائيّ. إذ إنّ كلّ فلسفة، نظراً إلى كونها في حالة حرب، وفي الحالة القصوى ضدّ الميل الفلسفي الآخر، إمّا المادي وإمّا المثالي، يتوجّب عليها،

(١) ل. ألنوسير، شذرات من نقد ذاتي:

L. Althusser, *Éléments d'autocritique*, Paris, Hachette, coll. « Analyse », 1974, p. 90-91.

للضرورة القصوى، للإجهاز على العدو، أن تستبقه، أي أن تحتلّ مواقع العدو وقائياً، بما فيه حتّى باللجوء إلى التنكّر وراء المحاجبات الخاصة به.

ليس مصادفةً وُردت كلمة «مواقع» هنا تحت قلمنا، لأنّ المواقع كناية عن طروح، والطروح عبارة عن مواقع محتلّة، بما فيها مواقع العدو، كدّت أقول في المقام الأوّل مواقع العدو، نظراً إلى أنّه في هذه الحرب لا مواقع محتلّة أبداً في الحالة القصوى إلّا تلك المتزعة من عدوّ، وبالتالي إلّا مواقع العدو التي من الطبيعي أن تكون الغاية من احتلالها تسخيرها في خدمة المحتلّ. لكن يبقى هناك دائماً شيء ما من مواقع العدو، وعلى أيّ حال يُعتبر من حُسن التدبير الاستعماري تركّ الزعماء المحليّين في مواقعهم: إنهم أخبر من المحتلّين بكثير، كما بيّنت الطريقة الإنكليزية، في استثمار مواطنهم. لذا كان من الضروري (لا من العرَضيّ)، نظراً إلى كون التعارض التناحري سائداً في الفلسفة، أن تكون فلسفة مثالية ما منطقية على شذرات مادّية، على نحو متناقض، وفلسفة مادّية، على نحو متناقض، منطقية على شذرات مثالية.

هذا ما يفسّر، كمثّل يتوجّب تعميمه على كامل تاريخ الفلسفة، أنّ مادّيّين مثل ماركس ولينين استطاعا أن يجدا غايتهما، المادّية، في فلسفة هيغل المثالية المطلقة، كاكْتِشاف كان موضع دهشة لينين وتساؤله، عندما كان سنة ١٩١٥ في صدد قراءة المنطق الكبير. لكن هذا ما يفسّر في الوقت نفسه، وعلى نحو عكسيّ، أنّ فلاسفةً يجهرون بمادّيّتهم، مثل كبار مادّيّ القرن الثامن عشر، وحتّى فيورباخ الذي يمتدح لينين مادّيّته، إلى درجة تجعلنا نتساءل ما إذا لم تكن المثالية غالبية لديهم على المادّية، بالنظر إلى وقوعهم تحت سيطرة الفلسفة المثالية الإقطاعية والبرجوازية.

يمكن كذلك استنتاج هذه الملاحظات عن طريق تأكيد كون المادّية الماركسيّة نفسها، مع أنّها شديدة النقد إزاء كلّ مادّية مبتدلة أو ميكانيكية، لا تستطيع الادّعاء بكونها مادّية ١٠٠٪، إذ لا مفرّ لها من الاحتواء دائماً على شذرات من مثالية. ثمّ إنّنا لدى النظر في المادّية الديالكتيكية اليوم، في

الأعمال الواقعة تحت تأثير «الانحراف الستاليني»^(١)، يتوجب علينا المضي قُدماً، والقول بأن الشذرات المثالية مسيطرة فيها على نطاق واسع. لكن هذا حادث غير عارض، لسوء الحظ أو لحسنه، في تاريخ الماركسيّة، سنتناوله في سياق آخر.

نصل، بعد هذه الممهّدات، التي تُنبِّهنا إلى الصعوبة في إيجاد تعبير صحيح، إن لم نقل تام، عن مواقع المادّيّة، نصل إلى التصرّور المادّي لنظرية المعرفة.

ينبغي أن يقال، من حيث المبدأ، إنّ المادّيّة لا تعترف، أو قد لا يكون عليها أن تعترف، بالصلاحية الفلسفية لهذه المسألة النظرية.

نشير أولاً إلى أمر غريب في الظاهر. هو أنّ مكانة نظرية المعرفة وأهميتها قد تغيّرتا في تاريخ الفلسفة. فبعد أن احتلّت مكانة تابعة في الفلسفة اليونانية وفي فلسفة القرون الوسطى، أخذت نظرية المعرفة تحتلّ المكانة الراجحة ابتداءً من القرن السابع عشر، وهي في صدد فقدان هذه المكانة الراجحة منذ هيغل، رغم محاولة إعادة الاعتبار الهوسرلّية. كيف نفسّر هذه الظاهرة؟

يمكن أن نعطيها تفسيراً غاية في البساطة: عبر تاريخ العلوم. يمكن أن نقول بالتالي إنّّه نظراً إلى كون العلوم قليلة التطوّر في العصرين القديم والوسيط، ظلّت نظرية المعرفة في وضع مترجع، بينما حظيت، في المقابل، بفضل التطوّر الكبير للاكتشافات العلميّة منذ غاليلاي، وبالتقويم الفلسفي، وباتت نظرية المعرفة تحتلّ المقام الأوّل لكلّ فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر، مع استثناءات نادرة جداً. لكنّ هذا التفسير المقبول بالنسبة إلى الأزمنة القديمة والوسيط والكلاسيكية لم يعد صالحاً بالنسبة إلى الأزمنة الحديثة. فكيف يمكن تفسير أفول نظرية المعرفة لدى فيلسوف كهيغل، عاصر

(١) ل. ألتوسير، ردّ على جون لويس، L. Althusser, Réponse à John Lewis, Paris, Maspero, coll. "Théorie" 1973, p. 82 sq.

أنظر كذلك: أرسطو، السياسة. Aristote, Politique, Livre III, chap. VII, § 5 (1279 b 3).

اكتشافات كبيرة في الرياضيات، وفي الفيزياء، وفي الكيمياء، وفي الاقتصاد السياسي؟ كيف يمكن تفسير ضمور المسألة الهائل، حتى استبعادها تمامًا، لدى فلاسفة ينتمون إلى الحداثة، معاصرين لأعظم الاكتشافات في تاريخ علوم البشرية جمعاء؟ ينبغي إذاً، اقتراح تفسير آخر.

شخصيًا، قد أميل إلى البحث في تاريخ آخر غير تاريخ العلوم (الذي لا أنكر أهميته بالتأكيد): في تاريخ الإيديولوجيا الحقوقية والسياسية^(١). وبالفعل، ليس من المصادفة كون الخطوة الفلسفية لنظرية المعرفة تتزامن مع استعادة الحق الروماني إلى الراهنية، وفق ما اقتضته ولادة نمط الإنتاج الرأسمالي وتطوره في أوروبا الغربية، وما استلزمه من تعديلات. تطرقنا في الكلام قبل قليل إلى دور ضمانة تقدّمها الفلسفة: لا ضمانة إلا للحقوق، أما ضمانة أمر واقع فمسألة قوة، يقول روسو في شأنها إنها «لا تعطي الحق»^(٢)، ودائمًا يتعلّق الأمر في الفلسفة بضمانة نظرية، وبالتالي بضمانة هذه الوقائع الفريدة جدًّا، ألا وهي الحقوق، التي يستطيع أن يضمنها سند حقوقي، حُجة قانونية، ليس إلا.

جرت الأمور كلّها إذاً، في وقت كانت البرجوازية مضطّرة إلى خوض صراع طبقي غير مضمون ضدّ الإقطاعية المسيطرة، وكان عليها، كي تخوض هذا الصراع، أن تستند إلى الاكتشافات العلمية التي يمكنها أن تُطوّر القوى المتّجة واستثمار اليد العاملة المأجورة، وكان عليها خوض هذا الصراع الطبقي ضدّ الإيديولوجيا الدينية وفلسفتها التي كانت تُعلّق كلّ ضمانة لحقيقة بالله. جرت الأمور كلّها إذاً، كما لو أنّ هذه البرجوازية الصاعدة كانت قد

(١) طُرِحَ جاء في خطوطه العامة في «أعادة إنتاج علاقات الإنتاج» لالتوسير: حول إعادة الإنتاج، تقديم إ. باليار.

Sur la reproduction, Paris, Puf, coll. « Actuel Marx confrontation », rééd. 2011, p. 101-105, 199-203.

(٢) «لننقّ إذاً على أنّ القوة لا تعطي الحق، وعلى أنّنا لسنا مجبرين على إطاعة السلطات إلاّ الشرعية منها». ج. ج. روسو، العقد الاجتماعي:

J. J. Rousseau, *Le Contrat social*, dans *Œuvres complètes*, Genève, Slatkine, 2012, t. V ; *Écrits politiques et économiques*, II, p. 468.

احتاجت إلى ضمانة مستقلة عن الإله الإقطاعي، وفي المقام الأول إلى ضمانة تضع في متناول إنساني ببساطة حقائق علوم الطبيعة، في أشكال تسمح في الوقت نفسه بضمانة حرية الذات الفردية، ذات العمل المنتج، ذات المشروع الرأسمالي، ذات أخلاقيين وذات سياسيين، وبكلمة، ذات ذوي حق. ولهذه الغاية كان يتوجب إبراز نظرية معرفة تعمل بمصطلحات حق، كان يتوجب إقامة ما اضطرّ كانط إلى أن يسميه بكلمة عجائبة، «محكمة العقل»^(١)، ليحكم أمامها الذات الإنساني (ماذا يستطيع أن يعرف؟)، والمعارف المزعومة (أي منها هي الصحيحة، العلمية؟ ليست الماوراء الحاكم، ليست علم النفس، ليست اللاهوت وعلم الأكوان العقلانيين؛ بل الرياضيات، والفيزياء، وربما الكيمياء يوماً ما، لكن، في كل الأحوال، ليست علم النفس ولا التاريخ).

قد تسمح هذه الفرضية، إذا كانت مُسندة، بتفسير أقول نظرية المعرفة في فلسفات القرن التاسع عشر كذلك، وهيغل منها في الطبيعة. بالفعل، لم تعد البرجوازية في حاجة إلى هذه الضمانة الفلسفية التي كانت لا تزال في ما مضى ملاذها النظري الأول والأخير، فقد باتت بعدئذٍ واثقة من سلطتها الفعلية، إذ أصبحت مهيمنة، مطمئنة إلى ضمانة ما يخص دولتها من أجهزة إيديولوجية. فالعلوم موجودة، تُنتج نتائجها، ولم تعد تخشى تدخل الكنيسة وأحكامها. بات الحق البرجوازي واقعاً قائماً، معترفاً به من الجميع، بمن فيهم المستثمرون. لم يعد في الوارد تقديم المبررات لا للحق في المعرفة، ولا للحق في السيطرة. الوارد بكل بساطة هو تنظيم السلطة القائمة، بحيث تُستخلص من تنظيمها ومن الاستثمار الذي تحمي، وسائل محاربة الميل إلى انخفاض معدل الربح.

تنظيم الواقع القائم، ودراسة الواقع لئلا تُستخلص منه قوانين تنظيمه الأمثل،

(١) عبارة تتردد في كافة أعمال كانط. أنظر، مثلاً، نقد العقل الخالص، م س، مقدمة الطبيعة الأولى، ص ٧ (A XII): «والحال، هذه المحكمة ليست شيئاً آخر عدا نقد العقل الخالص نفسه.»

ها هي المهمة السياسية وكذلك الفلسفية رقم ١، وهي، حتّى لو كانت لا تفرض نفسها تَوّاً، لن تتوانى في فرض نفسها أكثر فأكثر، على جميع الدول. وها إنّ الحلم السان - سيمونيّ بتنظيم الأشياء، وقد أُحِلَّ محلَّ حُكم البشر، يدخل نطاق الوقائع. فقد استعادت المهّمات المنوطة بحُكم البشر، الحُكم الذي يُخضع المستغلّين لـ السُلطة الروحيّة العائدة إلى الطبقة المسيطرة، هذه السلطة التي يمارسها هؤلاء الكهنة من صنف فريد، ألا وهم، ويا لها من مصادفة، الفلاسفة الوضعيّون. وَضِعِيّ، وَضِعِيّة: باتت الكلمة شعاراً للبرجوازية الرأسماليّة صاحبة السُلطة، وستظلّ لاصقة بالبرجوازيّة. باتت مسألة الحقّ، وكلّ مسألة حقوق، وحتّى «محكمة العقل»، أشياء تجاوزها الزمن. لم يبقَ إلّا تنظيم الوضع وضعيّاً، معرفة قوانين سيرورته، سواء أكانت سيرورة دياكتيكيّة على طريقة هيغل، لا تزال متضمّنة آثار صراعات الثورة الفرنسيّة، المتردّدة في الحسم حتّى النهاية، لتنتهي باستعادة الحُكم السابق، أم سيرورة دياكتيكيّة على طريقة كونت، محكومة بقانون الحالات الثلاث، الطرح - المضادّ - التوليفة، القانون الحاكم سعيداً، الواصل من فعله، أي من فاعليّته، أي من غايته (أنُروا!) على مجتمع لم يُعد في حاجة إلى أية ضمانات، عدا رجال أمنه (الوضعيين جدّاً) [الإيجابيين] إزاء الأوضاع] وفلاسفته (الوضعيين جدّاً) [ذوي المذهب الوضعيّ].

لا يزال هناك بالتأكيد، هناك دائماً، بعض غربيي الأطوار الذين يحلمون بنظريّة المعرفة القديمة، من أمثال هوسرل الذي تُقلِّقه أزمة العلوم^(١)، في أوروبا غربيّة ستشهد المدّ الفاشيّ الجامح، حاملاً معه كُره العقل، أو بضعة أساتذة فلسفة يكرّرون دروس المعلّمين السابقين، في حين أنّ الأمور باتت تجري في مكان آخر. فهي، بعد كونت والفلسفة الوضعيّة، باتت تجري في

(١) كتابه: أزمة العلوم الأوروبية والظاهراتية المتعالية:

E.Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante*, Paris, Gallimard, 1976 (1936).

الحركة العارمة التي تجرف الإيديولوجيا، تحت تأثير الاكتشافات الحديثة الكبرى، كإكتشاف المنطق الرياضي، نحو أشكال جديدة من الوضعية الجديدة المنطقية، هذه الأشكال التي تجد في العلوم الإنسانية، وفي الوظيفة كما في البنيوية، أفضل الهياكل المرحبة بها. وهذه المرة يختفي دور الفلاسفة، الذين كان كونت لا يزال يُنيط بهم «السُّلطة الروحية»^(١): باتت الآلة تسير تلقائياً: يكفي إدخال برنامج مناسب في الحاسوب الذي يعمل بالتواصل مع الكهرباء ومع المنطق الشكلي، ليخرج عنه كل شيء، ليس الخطة وحسب، بل كذلك القرار. الإنسان الذي لم يعد في حاجة إلى حقوق، لا يعود في حاجة إلى الحرية ولا حتى إلى الفكر. الآلة تُفكر وتقرر بالنيابة عنه. إنها تبرمج حتى تكاليف الصراع الطبقي في استثمارات مشروع ما! وما حاجة المثالية البرجوازية، في هذه الشروط، إلى نظرية المعرفة. ليس هناك من لا يزال منشغلاً بها سوى بعض الطريفيين والأساتذة التقليديين الذين ذكرتهم، وللمفارقة، فصيل جاد من الفلاسفة الماركسيين في الشرق أو في مدرسة أوروبا الشرقية، الذين، إذ باتوا في أسر الإيديولوجيا البرجوازية، راحوا بدورهم ينبشون، على قاعدة سوء تفاهم شامل، «نظرية المعرفة»، كما لو أنها جوهرية بالنسبة إلى المادية الماركسية. ويكفي أن يبلغ نفوذهم بلداً كفرنسا استبقتَه تقاليده الفلسفية أشبه بـ «جيب رويان»^(٢) [أحد آخر مواقع الاحتلال الألماني لفرنسا حتى نهايات الحرب العالمية الثانية (ت)] مستثنى من الغزو العالمي الوضعي -

(١) «إلى أن تكون إعادة التنظيم الذهني، وبالتالي، الأخلاقي، قد تطوّرت عل نحو مؤاتٍ، سيظلّ للإعداد الفلسفي بالضرورة إذاً من الأهمية أكثر بكثير من الفعل السياسي الخالص، في ما يخصّ التجديد النهائي للمجتمعات الحديثة. ما يمكن للفلاسفة أن يتوقعوه في هذا الصدد من الحكومات الفطنة، سيكون امتناعها عن التشويش [...] على هذه العملية الأساسية». (أ. كونت، العلم والسياسة. الاستنتاجات العامة من درس الفلسفة الوضعية):

Auguste Comte, *Science et politique. Les conclusions générales du cours de philosophie positive*, Paris, Plon, coll. «Agora/Pocket», 2003, p. 278-279.

(٢) في هذه المدينة جنوبي غرب فرنسا استسلمت القوات الألمانية المحاصرة حتى ١٧ نيسان/ أبريل ١٩٤٥، فتمتحررت معظم أنحاء فرنسا إثر ذلك.

الجديد، كي تجد تلك التقاليد فيه أقراناً يتكلمون على الفلسفة الماركسيّة بكلّ جدّية باعتبارها «غنوصيولوجيا» (نظريّة المعرفة) [العرفان (ت)]، كذلك، والغنوصيولوجيا تتطلّب، باعتبارها، كما سنرى بعد قليل، «أونطولوجيا»^(١).

(١) لوسيان ساف، مدخل إلى الفلسفة الماركسيّة: «تستنفر الفلسفة الماركسيّة مفاهيم ذات دلالة ليست أونطولوجيّة بالخالص، إنّما تكتفي بالإحالة إلى الكائن، ولا منطقيّة بالخالص، تكتفي بالإحالة إلى الشكل الذاتي للمعرفة وللعلم، بل غنوصيولوجيّة [...] تحيل إلى دراسة الكائن كانعكاس في الفكر [...]»:

L. Sève, *Introduction à la philosophie marxiste*, Paris, Éditions sociales, 1980, p. 281.

XII

إذا كانت الفلسفة الماديّة لا تستطيع إذاً، أن تطرح مسألة نظريّة المعرفة مثلما تطرحها الفلسفة المثاليّة، فكيف لها أن تأتي الواقع الذي، مهما يكن متنكّراً، لا مفتر من الإقرار بحضوره في نظريّة المعرفة المثاليّة. الجواب بسيط: تأتيه بحذف السؤال، أي، ليس بالسكوت عن السؤال، بإنتاج الوسائل الفلسفيّة التي من شأنها أن تحذف السؤال، وبوضع هذه الوسائل في الخدمة. وهذا يكون، نظريّاً، بل بإنتاج مقولة، أو مقولات، تُفضي، في المعادلة التي تكلمنا عليها

(ذ = م) = ح،

إلى اختزال علامة يساوي (=) إلى صفر.

يمكننا أن نقول: إنّ الإجابة عن هذا السؤال، تُفضي، مَيلِيّاً، إلى تأكيد كون علامة يساوي (=) نفسها تساوي صفراً، أي لا شيء. على ألاّ يذهب بنا الظنّ إلى اعتبار ذلك مشاكلات نافلة، إمّا من قبل من يحاول جاهداً إقحام هذه الأخيرة في الفلسفة، وإمّا من قبل الفلاسفة. ولما كان كلّ هذا يحدث، بالنسبة إلى الفلاسفة، في نطاق الفلسفة، فمن العاديّ أن تكون أسئلة بهذه الأهميّة موضوعاً لكلّ ما تتطلّب من معالجة، وطبعاً، لكلّ ما تثيره من تنازع لا ينقطع. القول بأنّ العلامة = نفسها تساوي صفراً يعني أنّ المعادلة تميل نحو تماثل الطرفين، وأنّ الذات والموضوع بالتالي هما الشيء الواحد نفسه، وهذا موقع القائلين بوحدة الوجود، الذين نعلم أنّهم يمكن أن يكونوا على السواء رُوحِيّين (إذا كان هذا الشيء الواحد نفسه هو الروح) أو مادّيّين (إذا كان هذا الشيء الواحد نفسه مادّة). لنسجّل في السياق أن هذه ليست الفرصة الوحيدة التي يمكن أن نلاحظ فيها تجاوراً غريباً بين الروحانيّة، كنوع من المثاليّة، والمادّيّة. وبالتالي تظهر المادّيّة كمذهب وحدة الوجود للمادّة، الأمر

الذي يحقق التماثل بين الذات والموضوع. لكنّ هذا سيتطلّب منها تفسيراً للاختلاف بين الذات نفسه والموضوع نفسه، التفسير الذي بدونه لا يمكن للسؤال أن يكون قد طُرِح أصلاً! لذا تبحث المادّية عن مقولات بديلة تتيح أن يُعقّل هذا التماثل بشكل يراعي الاختلاف بين الذات والموضوع. فالشكل الكلاسيكي، القالب الصالح لأشكال الاستبدال كافّة، قدّمته لنا التقاليد الأرسطيّة، التي يمكن أن نقول عنها، في ما خصّ هذه النقطة، إنّها لا تخلو من تناسب مع المادّية. وهذا الشكل بات معروفاً هنا: *veritas adaequatio rei et intellectus* (القديس توما)، الحقيقة هي الملاءمة بين الشيء والعقل. في المحصّلة، الشيء والعقل هما الشيء نفسه تقريباً، نظراً إلى أنّ الملاءمة بينهما تميل إلى الوحدة، أي إلى حذف تمايزهما. إلّا أنّ الشكل الأشهر، كونه الأكثر حسماً والأكثر عرضة لاستهجان حذف المادّية للمسألة، هو الشكل الذي قدّمته نظرية الانعكاس اللينينية. تقوم هذه النظرية على القول بأنّ المعرفة انعكاس للموضوع، وهذا طرُح الموضوعيّة، وبأنّ هذا الانعكاس يعكس موضوعاً هو، في الحُكم الأخير، مادّي. إلّا أنّ أطروحة المعرفة - الانعكاس هذه، بفظاظتها، تثير مصاعب تمكن مجابقتها، مثلما يفعل جميع شارحي لينين، وعلى أيّ حال تبعاً لإرشادات لينين نفسه^(١)، بالقول إنّ الانعكاس ليس سلبياً بالخالص، بل هو نشيط، منتج، إلخ، الأمر الذي يُعتبَر طريقة خجولة من الاعتراف بفارق ما، يجري إنكاره رسمياً، بين المعرفة وموضوعها: بلى، المعرفة نشيطة، بلى، يجب أن يتدخّل الناس، فيحوّلوا الموضوع الحقيقي ليتوصّلوا إلى معرفته، بلى، ينبغي إذاً، إعلان نشاطيّة الانعكاس، «السليبي» في الظاهر، في حال تصوّره وفّق نموذج المرأة المجرّدة. لكنّ الإعلان شيء، وهو

(١) لينين، المادّية ومذهب النقد التجريبي...، م س، ص ١٥٤-١٦٣. يقدّم دومينيك لوكور [في كتابه، أزمة ومعتركا، حول موقع لينين في الفلسفة] مفهوماً قريباً من المفهوم الذي يلخصه التوسّير هنا، أنظر:

Une crise et son enjeu (Essai sur la position de Lénine en philosophie), Paris, Maspero, 1973, p. 42 sq. D. Lecourt,

في تناول أيّ مسؤول، بمعنى أنّه كذلك غير مسؤول، ومعرفة واقع نشاطيّة الانعكاس نفسها شيء آخر. فنظرية الانعكاس، في ما خصّ مبدأها المتعلّق بموضوعيّتها وبمادّيّتها، تبقى دون ما تتطلبه من تَوْسُّع في المنتظر منها فلسفيّاً. هناك في التاريخ نظريّة أخرى مذهلة، لإبطال الفارق بين المعرفة وموضوعها، مع الحفاظ عليه في الوقت نفسه: نظريّة التوازي السبينوزيّة. يتكوّن الواقع كلّّه، بالنسبة إلى سبينوزا، من ماهيّة وحيدة، الله أو الطبيعة (للمفارقة، الله في نظره هو الطبيعة نفسها المنبعثة منه: إنّها لَمَهارة سياسيّة أن يعرف على هذا النحو كيف يضمّ الله، خَصْمه، إلى معسكره!)، ماهيّة ذات عدد غير محدود من الصفات، التي لا نعرف منها (هكذا الحال) إلّا صفة الحَيَز (أو المادّة) وصفة الفِكر. لدينا إذاً، تَوَاجُه بين المعرفة (فِكر) وموضوعها (الحَيَز أو مادّة). وهما في الظاهر صفتان مختلفتان، مع أنّهما، كنتاجين عن كليّة - قدرة الله الناشطة، متماثلتان على نحوٍ ما. لكنّ واقع الحال هو أنّهما مُعْطَيَان في الممارسة كمختلفين. يصبح السؤال عندئذٍ: كيف السبيل إذاً، على نحوٍ ماديّ، إلى تحويل اختلافهما إلى الوحدة؟

يُجيب سبينوزا بنظرية التوازي: كلّ ما يقع في صفة حَيَز يكون له تجاؤبٌ دقيق في صفة فِكر:

“ordo et connectio rerum idem est ac ordo et connectio idearum”^(١)

انتظام الأشياء مماثل لانتظام الفِكر (لفِكر هذه الأشياء، وبالتالي لمعرفتها). ولَمّا كان كلّ كائن، لدى سبينوزا، كناية عن قدرة، يكون الأمر متعلّقاً، تَوّاً، بتوازٍ نَشِط، بتناسبٍ نَشِط، بانعكاسٍ نَشِط. ولا يكتفي سبينوزا^(٢) بمجرد إعلان ذلك، بل يبيّنه ويبرهنه في «نظرية المعرفة» (مع التساؤل حول تصنيفها في هذا الباب)، حيث هناك منظومة معيّنة، وبالتالي إمكانيّة تفاعل

(١) الأخلاق، م س، الكتاب II، ص ١٠٢-١٠٣: (نظام الفِكر وتسلسلها هو نفسه نظام الأشياء وتسلسلها):

« ordo et connectio idearum idem est, ac ordo et connectio rerum »

(٢) م ن، الكتاب II، ص ١٦٦-١٧١؛ الكتاب V، ص ٥١٦-٥٢٧.

نَسط بين «النوع الأوّل من المعرفة»: العملي الخالص، و«النوع الثاني من المعرفة»، الذي يفضي إلى «المفاهيم المشتركة»، أو القوانين العامة التي تحكّم كلّ موضوع، وبالتالي، المعرفة العلميّة، و«النوع الثالث من المعرفة»، الذي يُنتج معرفة المفرد، سواء أكان يتعلّق بالفرد، أو بظرف تاريخي معيّن، كظرف الشعب اليهودي في زمن سفر الخروج وموسى، الظرف الذي يتّخذة سبينوزا مثلاً ويحلّله في مقالة في اللاهوت والسياسة. لدينا هنا بالتالي شكل من المادّيّة المتابعة في انسجام، مع إلغاء الفارق بين الموضوع ومعرفة، أي مع الاعتراف بإمكان حصول تفاعل وديالكتيك بينهما يتيح، في ثلاثة أوقات، الانتقال عبر مختلف أنواع المعرفة من أحدها إلى الآخر.

نجد شيئاً مماثلاً لدى هيغل، الذي كان يعتبر سبينوزا أكبر الفلاسفة^(١). بالفعل، لا وجود لنظرية المعرفة لدى هيغل، بل مجرد «وجوه» للوعي قابلة للمقارنة بأنواع المعرفة لدى سبينوزا. وكما لدى سبينوزا، نجد في الوقت نفسه الاعتراف باختلاف بين المعرفة (الوعي) وموضوعها، وتطلّب إلغاء هذا الاختلاف. ويكون هذا الإلغاء نتيجة الكثير من «شغل»، هو «شغل السلبّي»^(٢)، الذي يعطي الدور الأوّل للديالكتيك، مع تعريف هذا الأخير، للمرّة الأولى في تاريخ الفلسفة، باعتباره شغلاً، ولو أنّه شغل شكليّ. وفعلاً، هناك نقصٌ يشتغل في كلّ وقت (كلّ درجة)، نفسيّ، ينقل الوقت المعنيّ إلى ما يتجاوزه، نحو الوقت التالي. لكنّ عدد الأوقات لدى هيغل ليس محدوداً بثلاثة كما لدى سبينوزا، مع أنّه يكون كذلك (تصوّرٌ حسّي، إدراك، عقل) إذا نظرنا إلى السيرورة في مجملها. خصوصاً وأنّ كلّ وقتٍ تالٍ لدى هيغل هو «حقيقة» الوقت السابق، ما يعني أنّ الوقت السابق كان

(١) تعميم استقرائي وليس استشهاداً، عن «سبينوزا»: دروس تاريخ الفلسفة، الجزء VI: الفلسفة الحديثة. دروس ١٨٢٥-١٨٢٦:

Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie...*, t. VI: *La philosophie moderne. Cours de 1825-1826*, Paris, Vrin, p. 1441-1499.

(٢) - علم ظاهرات الروح، لهيغل، م س، المقدّمة: Hegel, *Phénoménologie...*, op. cit., Préface, p. 85.

يتضمّن «في ذاته» الوقت الذي تلاه، الذي يصبح «لذاته» ما كانه الوقت السابق «في ذاته».

ينبغي الاعتراف بأن هذه الطريقة في إلغاء الاختلاف هي في منتهى السهولة، نظراً إلى كونها بمعناها الحقيقي بمثابة تحصيل حاصل، باعتبار أنّ كلّ نتيجة متضمّنة مسبقاً في افتراضاتها المسبّقة أو في مسبّياتها، وهكذا لا يكون الاختلاف أبداً معترفاً به إلا عبر خدعة (ها هي تعود مرّة أخرى!) تتظاهر بأنّها تطرح الاختلاف في حين أنّها كانت قد ألغته منذ الأزل. لذا يجوز القول ألا شيء يحدث على الإطلاق في فلسفة هيغل، باستثناء هذا التغيّر في الشكل الذي يسمّى الديالكتيك، باعتبار الديالكتيك ليس سوى منطق هذا التغيّر في الأشكال أو في الوجوه، وباعتبار المنطق المطلق، الذي كتب هيغل علمه (في علم المنطق)، هو الديالكتيك، الخاصّ بالعقل، بينما يُخفّض من شأن المنطق الشائع، الذي يخصّك ويخصّني، كما يخصّ العلوم، إلى مستوى المنطق الخاصّ بالإدراك، الذي يعيش في التفريق والتجريد. نجد لدى هيغل إذاً، تحت ظاهر محاولة أكثر جرأة وأكثر تتابعاً في انسجام من محاولة سبينوزا، تراجعاً إلى ما دون سبينوزا، تراجعاً نحو تصوّر لـ «شغل» العلم، وللاختلاف بين الموضوع ومعرفته، يحيلنا إلى الجوهر في التصوّر الديني للعالم، كتصوّر يجعل كلّ شيء متعلّقاً بالعناية الإلهيّة، بمراميهابغاياتها، ويخصّ الله بالمعرفة المسبّقة لكلّ ما سيحدث، لأنّه هو الذي يخلق العالم ويعمل كلّ شيء في العالم، وهو الذي يهب الإنسان معرفة كلّ الأشياء، ومعرفة مطابقة، بلا مسافة ولا اختلاف، ومعرفة دون أيّ شغل، دون أيّ عمل أو مخاطرة: هذه المعرفة التي كانت لآدم، كما يقول مالبرانش، قبل الخطيئة الأصليّة، هذه المعرفة الشفّافة العائدة إلى ما قبل إقدام آدم وحواء على معرفة اختلاف الخير والشرّ (المتماثلة مع الحياة الجنسيّة)، هذا الفعل الذي رمى بالبشريّة في عواقب الخطيئة: العمل، الألم، إلخ، بما فيه الشغل للتوصّل إلى معرفة الأشياء، التي باتت عندئذ كثيفة ومعتمة، كما لو أنّها خارج متناول البشر. بذا

يتكشف لنا مرةً أخرى أنّ الفلسفة، منذ لحظة تدخّل تصوّر غائّي (تصوّر يقول بأنّ أشياء العالم، وناسه، ومواضيعهم وأعمالهم، منذ الأزل، مُسيرة لغاية، وموجّهة نحو غاية (Télos)، لا تنقلب إلى جانب المثاليّة، وحسب، بل وتخضع للدين البسيط أيضاً.

توجّب انتظار المادّيّة الماركسيّة للتوصّل إلى تصوّر متتابع في انسجام، ولا يصبّ لا في تجريد الاختلاف (سبينوزا)، ولا في غائيّة شغل الديالكتيك (هيجل). ففي المدخل إلى نقد الاقتصاد السياسي، في الفصل المكرّس لمنهج الاقتصاد السياسي^(١)، ترك لنا ماركس ما يتيح أن يعاد به صوغ الجوهر من أطروحاته حول الواقع المتنكر في نظرية المعرفة الخاصّة بالفلاسفة المثاليين. إنّه يبدأ مستبعداً (بمجرد صمته) كلّ سؤال يتعلّق بالأحقّيّة في اعتماد نظرية المعرفة المثاليّة كنظرية معرفة. تماماً مثلما لاحظ سبينوزا، دون أيّ تعليق، أنّ: «لدينا فكرة صحيحة» (فكرة الرياضيات)، وكتب باقتضاب: «*homo cogitat*»^(٢) «الإنسان يفكر»، في تمايز نهائي من ديكرت: «أنا أفكر، إذاً، أنا موجود»^(٣)، دون أن يخلّص سبينوزا إلى أيّ استنتاج من واقع أنّ الإنسان يفكر. وتاماً مثلما تكلم كانط، في ما خصّه، على «واقع العقل»^(٤)، ملخصاً مجمل تأمله النقدي، ينطلق ماركس من واقع وجود معارف، بعضها علميّة، وبعضها الآخر لا. فالانطلاق على هذا النحو من الواقع الفعلي (عند سبينوزا كما عند ماركس) يقتضي بالطبع رفض مسألة الأحقيّة (ماذا في وسع الإنسان،

(١) «مدخل إلى الغروندريسه (المسمّاة بـ [نصّ] ١٨٥٧)»، في «مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي...» لماركس:

Contribution à la critique de l'économie politique..., Paris, Éditions sociales, coll. « Geme », 2014, p. 47-55.

(٢) سبينوزا، الأخلاق، م س، الكتاب II، ص ٩٥.

(٣) ديكرت، خطاب في المنهج، م س، القسم الرابع، ص ٦٠٥؛ التأمّلات الميتافيزيقية، م س، «التأمّل الثاني»، ص ٤١٤ sq؛ كذلك الرسالة إلى رينيري، الشهر الرابع أو الخامس ١٦٣٨، في: الأعمال الفلسفيّة، الجزء II، م س، ص ٥٣.

(٤) إ. كانط، نقد العقل العملي، م س، الجزء الأول، الكتاب الأول، الفصل الأول، ص ٣٠-٣١. («Factum der Vernunft»).

نظراً إلى ما لديه من ملكات، أن يعرف؟)، رَفُضَ فكرة وجوب أن تُطرح على واقع المعرفة (اللاعلمية ثم العلمية) مسألة صكوك شرعيته، مثلاً، مسألة معرفة ما إذا كانت من المعارف العلمية أم لا، علومٌ مثل علم ما وراء الطبيعة، وعلم النفس العقلاني (الذي يستقرئ خصائص الذات الإنساني من ملكته في التفكير ومن حرّيته)، وعلم اللاهوت العقلاني (الذي يستقرئ ملكات الله ومراميه من كماله)، وعلم الكون العقلاني (الذي يستقرئ خصائص العالم من وحدته)، ومسألة معرفة آية معارف علمية (في الكيمياء مثلاً أو في علم النفس) في وسع الإنسان أن يدّعي القدرة على التوصل إليها يوماً، إلخ. ينبغي ألا نخفي أن في ذلك فكرة شديدة العُسر، الفكرة التي تؤول إلى الاعتراف بأولوية الواقع وبالاخصائية المشتقة من الأحقية، والتي، بالتالي، في الكلام على الواقع، تنفي إمكانية طرح مسألة حقوقية مسبقة، حتى لو كانت تُعنى بالحقيقة.

على هذه القاعدة من السلبية، لكن ببالغ الإيجابية، تتطور النظرية المادية الماركسية. لكنّ ماركس لا يكتفي بهذا الطرح. إنه يلحق به طرحاً ثانياً في غاية الأهمية: أولية الممارسة على النظرية. نستشف من ذلك ما يمكن للطرح أن يعني. ذلك أنّ مقولات الأوليّة، والنظرية، والممارسة، تبدو، في مقاربة أولى، واضحة. لكننا نكتشف، مع الدخول في التفاصيل، تركيباً غاية في التشابك، يعلمنا كيف يعمل طرحٌ ما. قد يكون الشكل الأول لعمله أنه يعمل كطرح - مضاد: الطرح الماديّ حول أولية الممارسة على النظرية في تعارض مع الطرح المثالي حول أولية النظرية على الممارسة، مطلقاً عليها حكمه المُبرم بالبطلان. لكننا، على هذا المستوى من التجريد، لا نحقق الكثير من التقدّم. ذلك أنّ المقولات يمكن أن تكون مغرقة في الالتباس، بميلها إلى هذه الوجهة أو تلك، وحملها هذا المعنى أو ذاك. ما هي النظرية؟ ما هي الممارسة؟ يجب بذل جهد غير محدود في التعريف لإعطاء هذه المقولات معنى، وفي سلسلة غير محدودة من الطروح لاستنفاد معنى الطرح العام: أولية الممارسة على

النظرية (يستحيل استفادته، بالنظر إلى أن تعدّد الحالات يربو على كلّ تعريف). فالحدّ الفاصل الذي رسمه ماركس بين المثالية (أولية النظرية على الممارسة) والمادية (أولية الممارسة على النظرية) ليس خطأ تمّ ترسيمه وانتهى الأمر، بقدر كونه بالأحرى التطلّب، المتجدّد بلا انقطاع، بأن يُعاود ترسيم هذا الحدّ الفاصل بمناسبة كلّ حالة نظرية أو ملموسة، سواء أكان الأمر يتعلّق، كما هنا، بنظرية المعرفة، أم كان يتعلّق، كما في مكان آخر، بنظرية الممارسة السياسيّة. إنّ أوليّة الممارسة على النظرية في «نظرية المعرفة» (أو على الأصحّ في ما يقوم مقامها عند ماركس) إنّما تعني، في حكم أول، أوليّة المعرفة العملية على المعرفة النظرية: وهذا، في الوقت نفسه، بالمعنى التاريخي (بدأ البشر بالمعرفة العملية أولاً، ولا أحد يمكنه أن يقول بعكس ذلك)، وبالمعنى المنطقيّ أو النظريّ (كلّ مرّة، حتّى عندما تكون المعرفة العلميّة، إذاً، النظرية، في الميزان، تكون المعرفة العملية هي المحدّدة في الحكم الأخير، ومن وراء المعرفة العلميّة، تكون ممارسة الإنتاج والعلاقات الاجتماعيّة، إذاً، الصراع الطبقي في المجتمعات الطبقيّة، هي المحدّدة في الحكم الأخير). وهذا ينسحب طبعاً على كامل نظرية اجتماعيّة وتاريخيّة لهذا التحديد، تُخلّصنا جذريّاً من التعارض ومن المجابهة في العزلة بين طرفي المعادلة (ذ = م) = ح، على كامل نظرية لتطوّر القوى المتّجهة في ظلّ علاقات الإنتاج، ولتأثيراتها المتضافرة في مجال الاكتشاف العلمي. هنا كذلك تأتي شهادة التاريخ لصالح النظرية المادية الماركسيّة، إذ إنّ الاكتشافات العلميّة الكبرى كانت دائماً، كما رأينا، على علاقة وثيقة مع تطوّر الطبقات الاجتماعيّة، وفي المقام الأوّل مع تطوّر البرجوازيّة، إلى درجة أنّ العديد من الاكتشافات العلميّة جاءت نتيجة فصول من الصراع الطبقي بين البرجوازيّة والبروليتاريا.

وهكذا، عندما يصرّح لينين: أنّ المعارف كلّها أصلها الحواس^(١)، يكون ضمن الخطّ القويم الذي اختطّه ماركس. ربّما أمكن أن يؤخذ عليه فقط كونه

(١) لينين، المادية ومذهب النقد التجريبي، م س، ص ١٤٩-١٥٠.

متراجعاً بعض الشيء عن «موضوعات حول فيورباخ»، التي لم تتكلم على الحواس، بل على «النشاط العملي المحسوس»^(١)، الإنسان، ذلك أن الحواس لا تكون ناكفة إلا في حالات قصوى وفي التجريد، وهي تتدخل بالفعل في «كلية» ممارسة محسوسة تُوجَّهها وتقودها، لا وفق مجرد حاجات لأفراد من البشر، بل وفق «مصالح» الجماعة الاجتماعية البدائية، الحريصة (دون أن تعلم) على الحفاظ على توازن مؤاتٍ مع الطبيعة التي تستمد منها أودها. لكن هنا أيضاً، يتوقف كل شيء على تحليل هذه الشروط المادية والاجتماعية، وبالتالي على العلم المسمى مادية تاريخية.

الوقت الثاني للمعرفة هو وقت «المفهوم» (لينين) أو النظرية (ماركس)، وتدرجياً (إذ توجد نظريات ما - قبل - علمية أو لا - علمية) وقت النظرية العلمية. وتلاحظ النظرية الماركسية أن بين هذين المستويين توجد «نقطة»، «قفزة نوعية»، تمثل أحد الطروحات الديالكتيكية لهذه النظرية. وهكذا يتم العبور، كما لاحظ الفلاسفة (حتى المثاليون)، من مستوى المعايينة والحساب التجريبيين، إلى مستوى النظرية التجريدية اللازمة. على هذا المستوى الأخير لا يُعرف الموضوع عن طريق معايينة تغيراته التجريبية، بل عن طريق معرفة «جوهر» هذا الموضوع (حقيقته الأكثر عمقاً، مُدركة كمخفية وداخلية، حميمية، لكونها مكتشفة لاحقاً)، وتعطى هذه المعرفة على أنها «معطى مسبقاً» (لتقر عين كائط)، إذ إنها تبدو سابقة بالنسبة إلى نتائجها. بالفعل، لم يعد الإنسان يمضي إلى لقاء الطبيعة مثلما يمضي إلى لقاء شخص لا معرفة له به. إنه يمضي إلى لقاء الطبيعة كما يمضي لملاقاة شخص سبق له أن عرفه، ولديه عنه مسبقاً ما يكفي من الفكر كي يطرح عليه أسئلة، كي «يختبره» بأسئلته

(١) كارل ماركس، «موضوعات حول فيورباخ»، الموضوعة الخامسة: «فيورباخ [...] لا يدرك الإحساس كنشاط إنساني محسوس عملي»:

K. Marx, F. Engels et J. Weydemeyer, *L'Idéologie allemande, premier et deuxième chapitres*, bilingue, Paris, Éditions sociales, coll. « Geme/Les poches », 2014, p. 461.

(كانط^(١)). كان ذلك منهج غاليلاي، الذي أشاد كانط به. كان ديكارت^(٢) يأخذ على غاليلاي مُضَيِّه لملاقاة الطبيعة دون أن يكون لديه عنها فِكْراً على قَدْر كافٍ من التماسك: إذ إنه كان يكوّن عنها فكرة مختلفة هي فكرة الـ«رواية» التي لأمه لا يَستَتر عليها. على العكس، عمد كانط^(٣) إلى تهتئة غاليلاي على امتلاكه أفكاراً جيّدة حول الطبيعة، وعلى كونه يطرح عليها أسئلة مستمدّة من تلك الأفكار الجيّدة كي يختبرها. وهذا شأن كلِّ علم: هو ليس بعلم ما لم يتوصّل (حتّى في ما خصّ الرياضيّات، رأينا لماذا، أو الفيزياء) أن يجعل من نفسه نظريّة لموضوعه، ينطلق منها ليطرح أسئلة على موضوعه، ليعرف إن كانت ستؤكّد أم ستُدحض: هذا ما يسمّى ممارسة الاختبار الذي يتّصف بالشمولية في العلوم التي نعرف، على رغم ما يقوله عنه بعض الفلاسفة المثاليّين الذين يهتمّهم أن يستثنوا منه كلاً مجاليّ الرياضيّات والعلوم الإنسانيّة (الأوّل، باعتباره فوق العلوم، والثاني، باعتباره دونها).

هل هناك إذاً، مستوى ثالث؟ سيجيب الفلاسفة المثاليّون بنعم: الفلسفة. لكن ما نعرفه عن ذلك يكفي لرفض هذه الإجابة، وللقول إنّها خديعة. ثمّ إنّ الفلسفة ليست فوق العلوم (ولا حتّى دونها) لأنّها ليست بمعرفة، بل شكل شموليّ من تدخّل - بلا - تدخّل، يمارس تأثيراته في المجالات كافّة، في العلوم طبعاً، لكن كذلك في الإيديولوجيات والممارسات، وفي مجمل النشاط الإنساني. سنرى كيف حين يحين الوقت.

(١) كانط، نقد العقل الخالص، م س، مقدّمة الطبعة الثانية، ص ١٧: «ينبغي على العقل [...] أن يُجبر الطبيعة على الإجابة عن أسئلته [...]».

(٢) ديكارت، رسالة إلى م. مِرْسِن مؤرّخة في ١١ تشرين الأوّل/ أكتوبر ١٦٣٨، الأعمال الفلسفيّة، ج II، م س، ص ٩١: «[...] يقوم دوماً بالاستطراد ولا يتوقّف أبداً لاستكمال تفسير نقطة ما تماماً؛ وهذا يبيّن أنّه لم يعالج هذه النقاط أبداً بالترتيب، وأنّه، دون أن يكون قد أخذ في الاعتبار العلل الأولى للطبيعة، اكتفى بالبحث عن أسباب بعض النتائج الفريدة، والتي أقامها على هذا النحو بلا أساس».

(٣) كانط، نقد العقل الخالص، م س، مقدّمة الطبعة الثانية، ص ١٧: «عندما قام غاليليه بدرجّة كرياتة على سطح منحني بدرجّة من التسارع تعود إلى الجاذبيّة محدّدة وفق إرادته [...] كان ذلك كشفاً مضيقاً للفيزيائيّين كافة».

لكن ما دمنا في صدد الكلام على المعرفة، ما هو مصير معادلتنا (ذ=م) = ح؟ إنها تختفي ولا تختفي: إنها تتحوّل في اتجاه غير متوقّع أبداً. إذ ليس من المطلوب، في التصرُّور المادّي الماركسي، نفي وجود اختلاف بين الموضوع ومعرفة. إنّما مطلوبُ التفكّر على نحو مختلف في المصطلحات كافّة وفي العلاقة بينها. من الواضح أولاً أنّ الذات ليس ذاتاً نفسانياً. فالفرد، عندما يحقّق اكتشافاً علميّاً، لا يعمل باسمه الشخصي، ولا باستعمال أدواته الشخصية. ليس هو بالضرورة من طرح المسألة (العلميّة)، إذ إنّ المسألة تكون في أغلب الأحيان مطروحة منذ زمن (مرض السرطان، مثلاً). ولا هو من عرّف شروط المسألة، بل كلّ الشُّغل السابق للباحثين الذين سبقوه. ولا هو من وضع النظرية العلميّة التي كان هذا السؤال أو ذاك قد طُرِح على الطبيعة انطلاقاً منها، بل سابقوه. أمّا فيما خصّ وسائل البحث (المختبرات، الأدوات، القواعد الرياضيّة)، فكَذلك ليس هو صاحبها. حتّى إذا كان قد اخترع نظرية أو أدوات لحلول جديدة، فهو مديون بها، حتّى لو أنّه لم يَعْلَمْ بعد، للنظريات السابقة التي كان قد ثَبَتَ قصورُها، كما للأسئلة الفلسفيّة أو الإيديولوجيّة المعلّقة في تلك الأجواء - إذا لم يكن لـ «الطلب» الاقتصادي. ليس الباحث الذي «يجد» معرفة جديدة سوى حلقة في سلسلة لا بداية لها ولا نهاية، ليس سوى هنيهة من سيّورة لا بداية لها ولا نهاية، سوى عامل، نشط ولا شكّ، لكن في «سيّورة بلا ذات ولا غاية» تُحيل في الحُكم الأخير إلى سيّورة تطوّر المجتمع. فالذات، بالتالي، يختفي، متخلّياً عن مكانه لعامل في سيّورة بلا ذات ولا غاية. هوذا شرط النزول عند التطلّب الذي يُبدي المثاليّون إزاء حساسيّتهم الشديدة في حال أرادوا إنقاذ موضوعيّة المعرفة العلميّة وكونيّتها، وعدم الوقوع في ما يسمّونه «المذهب النفساني» (تصوّر يقول بأنّ الذاتيّة الفرديّة، أو النفسيّة، أو التاريخيّة هي السند لصالحية المعارف العلميّة).

لكن، ما مصير الموضوع؟ إنّّه واقع، إنّّه «باقٍ خارج الذات من قبل كما من بعد» سيّورة المعرفة، أي العمل البحثي (ماركس). يقول ماركس شارحاً:

عندما تكون العلاقة مع الموضوع محض «تأملية» (معرفية خالصة)، عندما لا يتعلّق الأمر، في سيرورة المعرفة، بتعديل الموضوع أو بتحويله، يبقى الموضوع طبعاً هو هو، «قبل كما بعد» سيرورة المعرفة خارج هذه السيرورة^(١). تُعبّر هذه التأكيدات عن طرح ماديّ أساسي: وجود الموضوع (أو الكائن) خارج المعرفة (أو الفكر).

ثم إنّ من الحصافة التركيز على هذه الحالة القصوى التي تخصّ معرفة «محض تأملية»، إذ إنّ من يستطيع الأكثر يستطيع الأقلّ، وهذا سيُؤنرنا بشأن حالة ليست المعرفة فيها «محض تأملية»، بل «عملية». ماذا يجري، إذاً، في حالة معرفة «محض تأملية»، حيث يفضل الموضوع، صحيحاً، خارج الذات وخارج سيرورة المعرفة، «من قبل كما من بعد»؟ إذ إنّ هناك شيء ما يجري، في نهاية الأمر، هذا الشيء الذي يسمّى البحث العلمي، الشغل العلمي، الممارسة العلمية. ماذا يجري؟ إزدواج في الموضوع. فالعالم الذي يريد معرفة الموضوع لا يشتغل عليه مباشرة، لأنّه بالشغل عليه يمكن أن يغيّره. إنّهُ يشتغل على شيء آخر: على تصوّره الموقّت للموضوع. موقّت: لأنّه إن أراد معرفة الموضوع، سيغيّر تصوّره له. لن يبقى التصرّو على ما كان، إنّهُ سيتغيّر. وهل العالم يشتغل؟ بلى، إذ إنّهُ يُطبّق على التصرّو كما على مادة أوليّة (أسميته منذ فترة عموميّات I^(٢)) وسائل الإنتاج النظرية، الأدوات النظرية التي تضعها في متناوله النظرية الموقّته التي كونها لنفسه عن موضوعه (أسميتُ هذه النظرية عموميّات II). وليس لكلّ هذا الشغل، لهذه «الممارسة النظرية» سوى غاية واحدة: معرفة خاصيّة جديدة للموضوع (أسميتُ معرفة الجديد هذه عموميّات III).

عمدّت في هذه الحالات كافّة إلى استخدام مصطلح «عموميّات»

(١) ماركس، مدخل إلى الغروندريسه...، م س، ص ٤٩: «الواقع يبقى من بعد كما من قبل في استقلالته خارج الرأس؛ وهذا طالما تصرّف الرأس على نحو تأمليّ، نظريّ.»

(٢) التوسّير، من أجل ماركس:

قصداً: كي أبين جيداً أنّ العالم لم يكن أبداً، على الإطلاق، على صلة مباشرة بالموضوع إياه، في فرادته الخاصة، غير القابلة للالتباس في أمرها، بل بعموميات مختلطة على هذا الدرجة أو تلك من التجريد، قسّم منها علمي، والقسم الآخر غير علمي، إيديولوجي أو عملي، ولا تدلّ على الموضوع إلا عبر عموميتها المجردة، إذ يقتصر الشغل العلمي، وفق ماركس نفسه، على الذهاب ليس من «الملموس» (هذا الموضوع إياه المزعوم) نحو المجرد (معرفة)، بل من المجرد (هذه العموميات) نحو الملموس (الموضوع ومعرفة). ولما كانت هذه السيرة سيرة لا نهاية لها، سنبقى دائماً في مجال العموميات دون التوصل إلى فرادة الموضوع الملموسة: لذا تراءى لي أنّ في إمكاني كذلك أن أتكلّم على عموميات III للدلالة على هذا الملموس المؤقت المتمثل بالمعرفة التي تنتجها هذه السيرة.

لكن في هذه الحالة، كان لا بدّ من استنتاج منطقيّ من هذه المقدمات، والاعتراف بالاختلاف، أي بوجود موضوعين، على أنّ الأوّل هو الموضوع الحقيقي الذي كان الأمر يتعلّق بمعرفة، وكان الثاني تصوّراً مركّباً وموقّناً لهذا الموضوع إياه، الذي يشغل العالم عليه (إذ إنّّه لا يشغل على الموضوع الحقيقي). وقد أسمى هذا الموضوع الثاني، استناداً إلى سبينوزا، الذي رأى كلّ ذلك بثاقب نظره، موضوع المعرفة. كان لدينا بالتالي موضوعان: الموضوع الحقيقي، الذي لا يتغيّر، وموضوع المعرفة، الذي يشغل العالم عليه، وبالتالي المتغيّر، والمتغيّر لبلوغ معرفة الموضوع الحقيقي. كان سبينوزا قد قال كلّ هذا، وربّما كان ماركس قد عرف ذلك (لكن لا أهميّة لهذا: نعلّم أنّ ماركس كان لديه، ابتداءً من سنة ١٨٤٠، دفتر ملاحظات حول سبينوزا^(١)).

(١) مقتطفات من سبينوزا باللاتينية:

“Exzerpte aus Benedictus de Spinoza, Opera, ed. Paulus”, *Marx-Engels Gesamtausgabe*, IV, I : *Exzerpte und Notizen bis 1842*, Berlin, Dietz, 1976, S. 233-276;

مقتطفات مترجمة إلى الألمانية:

كان سبينوزا يقول: الكلب، كوكبة النجوم المتلائة، شيء، والكلب الحقيقي، الذي لا يتلأأ، شيء آخر؛ مفهوم الكلب شيء، والكلب الذي ينبج شيء آخر^(١). مفهوم الكلب لا ينبج. الدائرة شيء، ومفهوم الدائرة شيء آخر، إلخ. فهو كان إذاً، يميّز الموضوع الحقيقي (أل ideat في اصطلاحه) من موضوع المعرفة (فكرة هذه الفكرة أو مفهومها). ونعلم أنه لم يكن يقيم بين هذين الموضوعين علاقة تطابق أو انعكاس، بل علاقة موازاة، التي تقدّم حلاً دقيقاً وأكثر صواباً. ويذهب ماركس أبعد من ذلك. إنه لا يكتفي بإلغاء فكرة الموضوع لصالح فكرة السيرة، التي لا يكون الموضوع أبداً إلا هنيهة منها، حلقة في سلسلة. بل يلغي كذلك ما سبق أن لاحظته من اختلاف بين الموضوعين، هناك، في نظره، تماثل فوريّ، لكن في سيرة المعرفة، بين موضوع المعرفة والموضوع الحقيقي. عندما نعرف شيئاً ما، تكون معرفة هذا الشيء هي الشيء نفسه وقد بات معروفاً. بهذا المعنى ينبغي فهم استعمال ماركس تعبير «مقولة اقتصادية» في الرأسمال، عندما يتكلّم على المقولات الاقتصادية التي اكتشفها اقتصاديو الاقتصاد السياسي الكلاسيكي. فالمقولة هي في الوقت نفسه مفهوم يخصّ واقعاً (الرأسمال، الأجر، القيمة الزائدة، البضاعة، النقد) والشيء نفسه. هكذا تستند مادّيّة ماركس، في «نظرية المعرفة» المزعومة، إلى مذهب وحدة الوجود، لا يوجد إلا واقع واحد، إلا سيرة

"Spinoza's Theologisch-politischer Tractat", "Spinoza's Briefe", eb. Appar. S. 777-818. =

أنظر كذلك بالفرنسيّة، أ. ماثيرون، «مقالة في اللاهوت وفي السياسة كما رآها ماركس الشاب»، وم. روبيل، «ماركس ملاقياً سبينوزا»:

A. Matheron, "Le Traité théologico-politique vu par le jeune Marx", *Cahier Spinpza*, I, 1977, p. 159-212 ; et M. Rubel, « Marx à la rencontre de Spinoza », *ibidem*, p. 7-28.

(١) تنويع التوسيريّ على المثل السبينوزي. أنظر: سبينوزا، مقالة في إصلاح الإدراك، م س، § ٣٣، ص ٨٤-٨٥: "[...] الدائرة شيء، وفكرة الدائرة شيء آخر. بالفعل، فكرة الدائرة ليست شيئاً له محيط ومركز مثل الدائرة [...]". كذلك: الأخلاق، م س، الكتاب الأوّل، ص ٤٨.

واحدة، هي، في الوقت نفسه، واقع ومعرفة، ولا شيء آخر، وكلّ ثنائية تكون مثالية.

وأعيد التذكير بأنّ الأمر يتعلّق بطرح فلسفي، لا يقدّم أيّ معرفة، غير أنّ غايته توجيه الممارسة. وإلاّ تعدّر فهم كون ماركس يعترف بوجود موضوعين وفي الوقت نفسه يُبطل هذا الاعتراف. لكنّ ماركس، في الحقيقة، شأنه كما في كلّ طرح، لا يطرح ذلك إلاّ لمواجهة الطروح المثالية التي يحاربها. إنه يعتنق حججاً معيّنة تخصّ تلك الطروح، لكن لكي يعيد توجيهها ضدّ أصحابها: إنه، مثل لينين، «يلوي العصا في الاتجاه المعاكس»^(١) كي يقوّمها.

لكن، قد يقال، ألن يكون الأمر مختلفاً، في حال أخذنا، في مثّلنا، بدل معرفة «محض تأملية»، معرفة عملية، تُحوّل الموضوع فيما هي تتعرّفه، أو كي تتعرّفه؟ أليست هذه الحالة الأخيرة شمولية، نظراً إلى أنّ كلّ علم، لكونه اختبارياً، يُخضع موضوعه، بالمعنى الحقيقي للكلمة، لـ«التعذيب» (كانط) من قبل التجهيز الاختباري^(٢). هل إنّنا لا نشهد أبداً، في المواضيع التي نزعّم معرفتها، إلاّ نتائج هذه التحوّلات الموجهة؟ هذا الاعتراض لا يصمد طويلاً، إذ إنّنا قد استبقّناه، في مفهوم السيرورة، بتهيئة كلّ المجال اللازم لدحضه. ففي حالة معرفة تُحوّل موضوعها، يذهب اهتمامنا دائماً، على رغم المظاهر، إلى التمييز نفسه بين الموضوع الحقيقي وموضوع المعرفة. فالاختلاف الوحيد بينهما يكمن في أنّ طبيعة العموميّات I والعموميّات III تتغيّر، لكن تبعاً للتغيّرات التي تصيب العموميّات II. أمّا بالنسبة إلى الموضوع الحقيقي، فهو يتغيّر، إن تغيّر، تبعاً لفعل العموميّات II (النظرية وأدواتها)، التي، بقابليتها

(١) «مقدّمة مجموعة في إثني عشر عاماً» (١٩٠٧)، في: ف. إ. لينين، الأعمال الكاملة، المجلد XIII. راجع: "الدفاع عن أطروحة أميان"، م س، ص ١٣٣-١٣٥. وديكارت، «ردود على الاعتراضات الخامسة»، الأعمال الفلسفية، II، م س، ص ٧٩٠.

(٢) كانط، نقد العقل الخالص، م س، مقدّمة الطبعة الثانية، ص ١٧: «يجب على العقل إذاً، أن يمثل أمام الطبيعة كي تتقّفه، هذا صحيح، لكن ليس على غرار تلميذ يقول طوعاً كلّ ما يرضي المعلم، بل، على العكس، كقاضٍ في الممارسة يُجبر الشهود على الإجابة عن الأسئلة التي يطرحها عليهم».

للقياس الدقيق، يمكن أن تدخّل في الحساب عند تقدير نسبة الاختلاف، التي، بالتالي، لا يلحق بها تغيير يُذكر. فاعتبار الحالة مختلفة جذريّاً يتطلب أن يكون الموضوع الحقيقي، وكذلك التحوّل الذي تُلحّقه به النظرية كما أدواتها (عموميّات II) غير معروفين وغير قابلين أن يُعرّفوا إطلاقاً، وهذا غير معقول، ويلقي بنا بعيداً عن العلم، في الإيمان المطلق بالموضوع. ففرضية معرفة لا تكون «محض تأملية» لا تتغيّر بالتالي شيئاً على الإطلاق، في المضمون، ممّا تعلّمناه من المثل السابق. إنّنا، في كالحالات كافّة، نواجه سيرورة، يتدخّل فيها كذلك هذا الفاعل المتخصّص في تقسيم العمل الاجتماعي والذهني، ألا وهو الباحث، لكنّها سيرورة بلا ذات ولا غاية، بلا ذات ولا موضوع، وتكون المعرفة فيها، مع افتراض أنّ الفاعل يقوم بشغل حقيقي، متماثلة مع موضوعها.

والحقيقة، عندما كان ماركس يستحضر حالة معرفة «محض تأملية»، كان يدور في خَلده بالتأكيد شيء آخر يختلف تمام الاختلاف عن محاججات فلاسفة العلم المثاليين، الذين يستحضرون تحوّل الموضوع في الاختبار، هذا التحوّل الذي لا يُقدّم أبداً للإدراك الحسيّ إلاّ الاختبار على الموضوع، وليس الموضوع نفسه. ذلك أنّ كلّ هذا الدفاع عن المثالية لم يكن له سوى هدف وحيد: إظهار أنّ الذات، أقلّه، لا يتغيّر، بما أنّه يظلّ ذلك الذي يحدث تغيّرات الموضوع ويسجّلها، وبما أنّه لا يتعرّف أبداً إلاّ فعله الخاص، بمناسبة قيامه بتحويل موضوع ما، رامياً إلى معرفته. رأينا آية صوفيّة تدعم هذا التفكير. لكن كانت تدور في خلد ماركس فكرة أخرى تختلف تمام الاختلاف، فكرة عن معرفة غير «محض تأملية»، عن معرفة غايتها تحويل موضوعها، وشأنها تأمين التحوّل. من الواضح هنا أنّه يُلَمّح إلى معرفة من شأنها إتاحة الممارسة الثورية. هذا ما قاله منذ «موضوعات حول فيورباخ: المتغيّر في هذه الممارسة ليس الموضوع وحسب، بل كذلك «الذات» (الفاعل) القائم بتحويله»^(١).

(١) كارل ماركس، «موضوعات حول فيورباخ»، م س، الموضوعة الثالثة، ص ٤٦١: «لا يمكن =

تنتهي هنا برآئية الفاعل بالنسبة إلى الموضوع وإلى تحولاته الـ«محض تأملية» (العلمية بمعنى اختبارية علوم الطبيعة). ويصبح الفاعل أحد مكونات التجهيز الاختباري. ولا تعود المعرفة ممكنة إلا إذا أخذ في الحسبان تضافر المكونات كافة، وبالتالي فعل الفاعل وتحوّله، في تحويل الموضوع. وهذا يعني، نظرياً، الاعتراف بطبيعة المجتمع التنازعية، والموقع النظري الطبقي المطلوب لمعرفة سيرورة الصراع الطبقي الجارية أصلاً، والتي تحكّم نظريتها الخاصة. هل نقول في هذه الحالة إنّ المعرفة لا تُغيّر شيئاً في موضوعها؟ لا؛ إنها لا تُغيّر شيئاً في موضوعها. لكنها تضيف شيئاً إلى ثقافة المجتمع: معرفة أفضل لهذا الموضوع المحدّد والمحدّد تبعاً لهذه المعرفة. لكن لَنَر كيف تجري الأمور. إنّ هذه المعرفة، التي تبدو متميّزة من موضوعها في مرحلة أولى، تعود فتدخله في مرحلة ثانية، وتراكم فيه باعتبارها معرفت (هـ)، باعتبارها خاصّيته، باعتبارها إحدى خصائصه. إنّ معرفة خاصّية لموضوع ما تصبح هكذا ما كانت دائماً: خاصّية لهذا الموضوع نفسه. الأمر الذي يستعيد على هذا النحو التماثل الأبدي، الذي عكّره لوهلة ظاهر التمايز. ويُخطئ مَنْ يظنّ أنّ كلّ هذا يجري في الزمن، مع ما قَبْلُ وما بَعْدُ. هناك بالطبع ما قبل وما بعد بالنسبة إلى الباحث، وإلا لما كان لنا أن نفهم ولما كان له أن يفهم لماذا يلزمه كلّ هذا الشغل وكلّ هذا الوقت من إعمال الفكر. لكنّ لا شيء من هذا بالنسبة إلى الموضوع. إنّهُ باقٍ خارج المعرفة، كتب ماركس، «ما قبل كما ما بعد»، مالكاً كلّ خصائصه، مع فارق أنّها ليست مكتشفة بعدُ كلّها، لكنّ هذا آخر همّه. يكفيه أن ينتظر: لديه كلّ مستقبله وراءه. لم يكن ماركس يقول شيئاً آخر، عندما كتب في مقطع مقتضب وملغز من «الرأسمال»: «في الواقع، كانت نظرية القيمة، موجودة دائماً، بهذا القدر أو ذاك من وعي»^(١) ذلك. وهذا صحيح،

= إدراك التطابق بين تغيّر الظروف والنشاط الإنساني أو التغيّر الذاتي، وفهم هذا التطابق عقلياً، إلّا باعتباره ممارسة ثورية.

(١) لم ترد هذه الإحالة في الطبعة الفرنسية إنما في الطبعة الإنكليزية من هذا الكتاب.

= K. Marx, *Capital Volume One*, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 35

يستطيع علماء الإثنيات أن يشهدوا عليه: لقد عرف الناس كل شيء دائماً، سواء عن العالم، وعن الطبيعة، وعن المجتمع، وخصوصاً، ربّما، عن الجنس، لكن مع هذا الفارق الضئيل بأنهم ربّما كانوا لا يعرفون أنّهم يعرفون. كان ديكرت، مثلاً، يعرف ذلك، وقد جَسَّم ربّه شديد العناية لجعله يخلق، بكثير من جُهد الإرادة، حقائق خالدة^(١) كانت قد سبقت إلى الوجود دونه. وسبينوزا كان يعرف ذلك، بل وبلغ الأمر حدّ أنّه، كاختصاصيّ جيّد في الشؤون الاختباريّة، كتب يقول: «إنّنا نشعر بكوننا خالدين ونختبره^(٢)». بل وكتب هذا في معرض كلامه على المعارف العلميّة. إنّنا في صحبة أناس طيّبين، يجدر بكم الاعتراف بذلك.

(London: Lawrence and Wishart, 2010), pp. 97-98; Marx, *Capital Volume Three*, in *ibid.*, Volume 37, p. 176. Cf. L. Althusser and É. Balibar, *Reading Capital*, trans. Ben Brewster (London: Verso, 1970), p. 82 and Engels, 'Supplement to *Capital Volume Three*' in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 37, p. 887.

(١) ديكرت، «ردود على الاعتراضات السادسة»، م س، ص ٨٧٨.

(٢) سبينوزا، الأخلاق، م س، الكتاب الخامس، ص ٥١٦-٥١٧. «إنّنا نشعر ونعرف بالخبرة أنّنا خالدون»: (sentimus, experimurque, nos æternos esse).

XIII

مهما نكن قد رحنا بعيداً في التفكير حول الأسئلة التي تطرحها الفلسفة في شأن نظرية المعرفة، لا يمكننا تفويت ملاحظة كون هذه الأسئلة كافة قد طُرحت استناداً إلى ثنائي مقوليّ (ذات/ موضوع) لم يوضع بعد موضع المسألة. ماذا إذاً، عن هذا الذات وهذا الموضوع، وبدايةً عن هذا الموضوع؟ أدعُ جانباً المعنى الخاصّ المعطى للموضوع، باعتباره ما يوحد معطيات الإدراك، أو ما يسمح بتعرّف حوادث الاختبار. وسأبحث عن المعنى الأعمق الكامن وراءه يُراوده: الوجود. وأقترح الملاحظة التالية: ليس من المستغرب استكمال «غنوصولوجيا» [علم العرفان] بـ«أونطولوجيا» [علم الوجود]، بل، وفق فلسفات معيّنة، إمكانيّة أن تبلغ هذه بتلك حدّ الكمال. ما يبدو غريباً هو أن نرى هذا الطرح يعود إلى الرواج، بعد قرنين من الفلسفة النقدية، منذ كانط، اجتثاً علم الوجود [الكيونة، الكائن،... (ت)] من الفلسفة جذرياً. فهو سرّ، مع أنّه ليس ببعيد عنّا في الزمن، لا ينيّ يُترجم إلى الفرنسية بلا انقطاع. يالها من حكاية! كنّا نظنّ أنّ فلسفة الوجود، علم الكائن بما هو كائن، باتت من الماضي البعيد، من زمن أرسطو والقديس توما: كان كبار كلاسيكيّ القرن السابع عشر، ديكارت ولايبنتز، مع تساندهما وفلسفة الوجود، قد ألحقا بها منذئذٍ كلوماً. وكان كانط قد أجهز عليها برصاصة الرحمة، في رفضه مقولة الوجود وفي نظريّته القائلة بالظاهرة. لكن، إذ بتلك الفلسفة تعود إلينا، وهي فوق ذلك تعود تحت شكلين يرفضان الاعتراف المتبادل بينهما رفضاً باتاً، شكل هايدغر، وهو، للغرابة، سليل هو سرّ، الفيلسوف النقديّ، وشكل التأويل الخاصّ بالفلاسفة السوفييتيين وأقرانهم المنتشرين في العالم حيثما وجدوا لأنفسهم موطئ قدم، وهو التأويل الذي يدّعي، مع ما في ادعائه من خطل ظاهر، الأمانة لـ«الفلسفة الماركسيّة».

وسنرى ربّما في قسم لاحق الباعث على هذا التلاقي المثير للفضول، أو على سوء التفاهم الغامض هذا.

لِنَعُدِ الآن إلى المتطلّبات الفلسفيّة الخاصّة بفلسفة الوجود. يمكن صوغ المسألة الأساسيّة الخاصّة بفلسفة الوجود على النحو التالي: لماذا يوجد بالأحرى شيء ما وليس لا شيء؟ سيقال فوراً، وبحقّ، إن هذا السؤال ليس فلسفيّاً حقّاً، بل هو سؤال ديني. مع ذلك، وقبل كون الفلسفة قد تخلّصت من الدين حقّاً، لنقل مع كانط (وهل هي إذاً، متخلّصة منه تماماً؟ هناك شكّ في هذا)، إنّه لا تزال تُفكّر في كنف الدين، أو على الأصحّ هو الدين لا يزال يفكّر في كنفها، ويسيطر على فكّرها. لذا كانت معتقدات الدين البارزة كلّها (للدّين معتقداته كما أنّ للفلسفة طروحاتها): الله، خَلَقَ العالم، التجسّد، الخلاص، الفداء، السماء، الجحيم، الشرّ، الخطيئة الأصليّة، الفردوس المفقود، كمال الله الخالق وكلّيّة قدرته، مجده، وحتىّ الملائكة وأسرار الدين المسيحي (الأفخارستيا [سرّ القربان المقدّس]، إلخ: كان ديكارت نفسه يزعم أنّه اخترع فيزياء تتقبّل فكرة تحوّل الماء إلى خمر^(١)...)، هذه المعتقدات كلّها تراود الفكر الفلسفيّ، تحت أشكال ليست من الفلسفة إلّا جزئيّاً. ومن بين الأسئلة الكبرى التي تتلقّاها الفلسفة من الدّين، نقع على السؤال عينه: لماذا يوجد بالأحرى شيء ما وليس لا شيء؟ بالأحرى الوجود وليس العدم؟ وتروح فلسفة هذا الزمن تُفكّر، كما نرى لدى ديكارت، على أساس من هذا التعارض الأقصى: تعارض الوجود والعدم، باعتبار أنّ الإنسان يلزم الموقع الوسط، وفق ما يراه پاسكال أيضاً، وفي المحصّلة، إذا استثنينا سبينوزا، جميعُ فلاسفة هذا الزمن.

لماذا إذاً، يوجد بالأحرى شيء ما وليس لا شيء؟ الفلسفة (كما الدّين) لا تُقدّم، في حقيقة الأمر، جواباً عن هذا السؤال، بل تصاوير وتبريرات، تُبيّن،

(١) ديكارت، «ردود على الاعتراضات الرابعة»، الأعمال الفلسفيّة، المجلّد II، م س، ص ٦٩٩. أنظر كذلك الرسالة إلى مرسين، المؤرّخة في ٢٨ كانون الثاني / يناير ١٦٤١، م ن، ص ٣١٤.

مدعّمة بالأمثال، أنّ هناك فعلاً شيئاً ما يوجد وليس لا شيء، وبالتالي، الكائن يكون والعدم لا يكون، وهذا طبعاً تحصيل حاصل. لكننا بتنا على قدر كافٍ من الاطلاع على طابع تحصيل الحاصل في كلّ مسألة فلسفيّة، بحيث لم نعد نستغرب ذلك، حتّى عندما تكون الفلسفة قد أخذت تلك المسألة واستوعبتها عن معتقّد [دينيّ]. يبقى مع ذلك أنّ الناس أو الأطفال يطرحون أسئلة من هذا القبيل ويجيبون عنها. سؤال البحر مثلاً. كيف يحدث أنّ البحر، الذي تتساقط عليه كلّ امطار السماء، وتصبّ فيه أنهار لا تُحصى، لا يفيض؟ ويجيبون: أولاً لأنّ في قعر البحر مساحات كبيرة من الرمل، وهي تمتصّ الكثير من الماء. ثمّ أنّ في البحر أسماكاً من كلّ الأحجام. وكما قال سبينوزا، الكبيرة منها تأكل المتوسطة، التي تأكل الصغيرة^(١). وهذا ينبعث منه حجم كثير. أخيراً، البحر ممتلئ بحشد غير محدود من الأسماك، إيّاها، التي تتقدّم فاعرة أشداقها، ما يضطرّها إلى شرب كمّيات هائلة من المياه. ولما كان الماء ملحاً، فهي عطشى على الدوام. ها لدينا سؤال جيّد وجواب جيّد. ونجزم، أنّ ليس في وسع فلسفة علم الوجود الإتيان بمثلهما. فكلّ ما تستطيع أن تقوله هو أنّ الكائن يكون، وأنّ الكائن يكون لأنّ الأمر كائن على هذا النحو، وليس على نحو آخر. إنّهُ الأمر الواقع، في التزامه التام بالصمت. ويخطر لنا هيغل أمام الجبال: «هكذا هو الحال»، وكانط أمام ما كان يسمّيه بـ«Faktum» العقل (وجوده كواقع خام)، وكثيرون غيرهما من السهل أن نذكرهم، ابتداءً من أرسطو الذي يلاحظ: هكذا، إذّا، الوجود يقال بمعانٍ عدّة^(٢)، ويعدّها ويقول: «الأمر على هذا النحو» - وإلى ما لا نهاية.

ليست استعمالات الوجود المتاحة، ليس ما يمكن انتظاره منها، ما

(١) سبينوزا، المقالة اللاهوتية - السياسية:

Traité théologico-politique, dans B. Spinoza, *Œuvres*, t. II, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 261.

(٢) أنظر هنا، الصفحة ٧٦، الهامش ٢؛ كذلك: ألتوسير، حول إعادة الإنتاج، "الإيديولوجيا وأجهزة..."، م س، ص ٢٩٢.

سَيَنُورُّنا يوماً حول ما يُبرِّرُ كينونته. ذلك أنَّ الوجود يصلح لكل الاستعمالات، مع أنه لا يحوز إلا على عدد أرسطيّ محدود من المعاني (مقولات اللغة). يمكن استعمال الوجود للاتحاد معه في الاندماج أو الانخفاف الديني، أو حتّى في خَشَعَة التأمل الفلسفي (هايدغر)، بل ويمكن العثور على الوجود، على غرار لاشلييه، في جذع زانة جميلة في غابة فُتَتَبَلُو التي تحوّلت منذئذٍ إلى مقصد للحجيج، أو كما فعل لوكييه في بحر بلدة بالافا، حيث راح يبحث عن الوجود، ولم يرجع، لكونه لا يُحسن السباحة، أو البحث عنه لدى أحد نجوم السينما، أو الغناء، أو الرياضة، أو في وجه امرأة معشوقة، أو في وجه طفل. لا يكون البحث عن الوجود في هذه الحالات، حتّى لو كان المرء [أو المرأة] القدّيس جان دُلاكروا أو تيريزا قديسة أفيلّا، إلّا من أجل استعادة النَّفس، أي الخلاص الذاتي. يمكن كذلك أن يستند الإنسان إلى الوجود في إعطاء حياته وجهة، أو في توجيه حياة الآخرين نحو غايات تَهْمُهُ، وإذا شاءت المصادفة أن يكون قائد جيش، أو دين، أو دولة أو حزب، أو الاثنين معاً، يمكن عندئذٍ التوصل إلى نتائج جيّدة، رغم أن هناك، لتعبئة النفوس، وسائل أرقى بما لا يُحدّد، في سلّم نجاعتها، من الوجود، هذه الأُلْهيّة التافهة.

حقيقة الأمر أنَّ الفلسفة تَسْتَعْمِلُ الوجود، لكنّ استعمالها إيّاه يختلف اختلافاً تامّاً. فقولها إنّ «الأمر على هذا النحو» كأمر واقع، وبالتالي كأمر لم يُعد من المطلوب جَعْلُهُ يَقَع، هو قول يخدم الفلسفة كمحتوى وكأساس لتدعيم الكائنات الممرّية كافّة في هذا العالم، فاقدة الحياة، والحيّة، والروحيّة، في وجودها وفي تحدّداتها الخاصّة. هكذا تكون خاصيّة الوجود أنّ يؤسّس الكينونة وتحدّدّها. إنّهُ نوع من إله، لكنّه لا يُقيم مع العالم علاقة خَلْق، ولا بالتالي علاقة مسافة، بل علاقة حضور. الوجود هو الحضور، وقد بيّن درّيدا ذلك، حتّى في ما خصّ هايدغر مُصْدرّاً في حقّه أحكاماً قاسية، وإن كان لا يهمله. الوجود، هو الكينونة - هنا، Dasein [في الوجود]، بالمعنى الذي قصّده هيجل كما بالذي قصّده هايدغر، أقصّد بالمعنى الحرفيّ، ذلك

أنَّ المعنى الفلسفي ليس نفسه عند هذا وعند ذاك. فبسبب كون الوجود في الكينونة، حاضراً، هنا والآن، من الأزل إلى الأبد، توجد كائنات ذات منتهى، موقّعة، زمنية، يسمّيها هايدغر بـ«المنوّجات» (مُميّزاً بذلك الأونطولوجيا كعلم الوجود أو فلسفته، من الأونطيك كعلم الـ«منوّجات» أو فلسفتها)؛ وهكذا يدّعي هايدغر مُحَقّقاً أنّه يستعيد، في الروحية وفي الحقيقة، كلّ «تاريخ الفلسفة الغربية» معتبراً إياه كلّ (بغير حقّ، سنرى ذلك) أسير مقولات فلسفة الوجود التي أسّسها الإغريق، وقد برزت من بينهم قامة أفلاطون (إذ إنّ فلسفة الوجود هذه تظلّ هي هي، وهايدغر مُحَقّق في البحث عنها لدى فلاسفة ما - قبل - سقراط، سابقي أفلاطون). إذاً، نظراً إلى أنّ الوجود ماثل في الكون، كانت هناك كائنات («المنوّجات») تُوجَد (أنتم، أنا، بقرة، علم معيّن، حدّث تاريخي معيّن، إلخ). ونظراً إلى كون الوجود ما هو (كلّي القدرة، شامل الوجود)، يكون كلّ كائن مُنوّجِد محدّداً كما هو، وله القدرة على تحديد كائنات أخرى. يتمّ كلّ شيء إذاً، في الوجود، لكن بالخضوع لـ«قانون الوجود»، الذي لا نزال لا نعرف ماذا يكون، عدا وظيفته التأسيسية المزدوجة هذه.

وإلى هذه الوظيفة المزدوجة تضاف وظيفة ثالثة تُخصّ غاية الكائنات. إنّها غاية محدّدة كذلك في الكائنات من قبل الوجود، الذي يمتلك هذه الغاية في ذاته مسبقاً، ويستطيع إمّا أن يُظهرها للبشر (معجزات الدين أو معجزات التاريخ والطبيعة)، وإمّا أن يحجبها عنهم، وفق المقصد السريّ لتوقّعاته وحساباته.

ذلك أنّنا لا نعرف شيئاً عن الوجود، ولا عن كيفية تأسيسه، ولا عن كيفية فعله، ولا عن مراميه عبر الكائنات، عدا أنّه كائن، ويؤسّس، ويحدّد، ويرسم مصائر، وهذا، وإن يكن قليلاً، هو كلّ شيء. ونحن على أيّ حال نعرف، أقلّه، أنّنا لا نعرف عنه شيئاً، وإنّه لَعَلِم ثمين، هذا الـdocta ignorantia (هذا الجهل العلامة) المحتفل به في القرون الوسطى، حين كانت نظرات الناس إلى الوجود، لأسباب تتعلق بالأحوال الجويّة، بالغة الخصوصية في ضبايبتها،

إلى درجة حملت بعض النساك على الاحتفال بلَيْسَل الوجود المعتم كما لو أنه أسطع أنوار التجلي، وعلى اصطناع ما قوبل بأشد الاستنكار من جانب اللاهوت الأرثوذكسي، ما أطلق عليه منذ ديونيسيوس الأريوباغي الذي كان يُنكر أن تُنسب إلى الله أبسط الصفات الإنسانية، إلا بشرط نفيها مسبقاً^(١)، تسمية اللاهوت السلبي، الأمر الذي كان يعبر عن نزوع مبكر إلى التمرد والثورة، أشبه بالتحليل النفسي المضاد في هذه الأيام. ولا يمكن في أي حال رفض الاعتراف لهؤلاء الشجعان بالجدارة في المثابرة حتى نهاية طريق كان آخرون قد سلكوها بتقير، معتبرين أنهم حققوا فيها تقدماً كافياً إذ خطوا بضع خطوات، هؤلاء الخوف.

في كل الأحوال، ينطوي هذا المنحى الذي تتخذه فلسفة الوجود (أيًا تكن الاختلافات في المعنى التي يمكن أن نجدها بين فيلسوفين مثل أرسطو وهايدغر، وهي كبيرة جدًا) على تطلّب لا مناص منه، ما إن يبدأ تشغيل نظرية معرفة (والعكس بالعكس). فنحن مضطرون بالفعل إلى التساؤل حول طبيعة الموضوع الذي يقال إنه معروف، ومن ورائه، في الحكم الأخير، حول طبيعة الوجود الذي يدعّمه في وجوده، ويحدّده، ويُعيّن له غاية. يمكن لهذا التطلّب أن يكون على هذا القدر أو ذاك من الوضوح في إدراكه وتصوره، ومن الممكن أن يعترضه ظهور ظرف غير متوقّع: إلا أن هذا لا يمنع أن له منطقته الذي يستعيد الأطروحات الكبرى الخاصة بالفلسفة المثالية. وبتنا نعرف البعض من هذه الأطروحات: أطروحة الأصل المؤسّس، المماثل هنا للوجود، وأطروحة تماثل الأصل والغاية. والحال، نحن نجد هاتين الأطروحتين تكتسبان هنا المزيد من الدقّة، مع ظهور، من بين أطروحات أخرى، أطروحة أوليّة المعنى على الوجود، أوليّة الكينونة على الكائنات، والمحتوى على الشكل، والعمق

(١) الأسماء الإلهية، لديونيسيوس الأريوباغي:

Denys l'Aréopagite, *Œuvres complètes*, Paris, Aubier, coll. « Bibliothèque philosophique », rééd. 1943, p. 67-69.

على السطح، والخفاء على الظهور، وأخيراً، مفارقة المفارقات، أطروحة أوليّة العدم على الوجود، الأمر الذي لا بدّ من الإقرار بأنّه منطقيّ، إذ إنّ من الضروري أن يوجد العدم قبل الوجود، إن صحّ التعبير، كي يكتسب وجود الوجود وبدائيته معنى.

هذا ما يجعل كلّ فلسفة وجود، كما نرى ليس في اللاهوت السلبي وحسب، بل كذلك عند هايدغر وسارتر (هذا الأخير فيلسوف نقدي أكثر من كونه وجوديّاً)، مسكونة، في الحكم الأخير، بنظرية العدم كحقيقة مكشوفة، عارية، هي حقيقة نظرية الوجود التي تدّعي تلك الفلسفة تأسيسها. ماذا يمكن أن تعني، أن تريد قوله، نظرية العدم، نعتي عن العدم الكوني، في حين أنّ هناك، أقله، شيء من الوجود (هذه النظرية)، بحيث أنّ العدم لا يستنفد كل شيء؟ نعم، ماذا عساها تريد أن تقول، إذ بتنا نعلم أنّ الفلسفة، التي ليس لديها أبداً ما تقوله، لها مع ذلك معنى وتسعى إلى إيجادها، وهو يوجد في هذا المسعى بالذات؟ فكيف يمكن أن يُعقل هذا العدم، أو كيف يمكن تمثله؟ كانت الميثولوجيا القديمة، تماماً كالأديان، تتمثله على أنّه السديم البدئي، الذي كان قبل أن كان العالم، وعلى أنّ هذا السديم كان الفراغ الشامل، أو التبعثر بلا نظام لعناصر بلا شكل. هكذا يكون العدم الرحم البدئي، والمادة البدئية (الـ *khôra*) يقول أفلاطون^(١) التي منها سيُعمَل كل شيء حين سيكون صانع العالم قد ربّ العناصر، أو حين سيكون الإله قد خلق العالم. وهذا سيبيّن بوضوح، عبر هذا المثل كحالة قصوى، أنّ هناك قليلاً من المادّية ماثلاً في رصيد هذه الفلسفة الدينية الروحانية، نظراً إلى كونها تعترف على هذا النحو بأوليّة ما للمادة. لكنّ العدم يمكن أن يكون شيئاً آخر تماماً: ليس السديم البدئي، بل بدئي آخر، وهو في الطبيعة يُبَد، ويقول لا، ويوقف مجرى الأشياء، ويرفض، ويختار طريقه بحريّة: إنّ الإنسان. فمن ديكارت إلى سارتر، هناك تقليد متواصل حافظ على هذه النظرة بقوة. وعندما استعادها

(١) أفلاطون، «تيميه»: *Timée*, 28 a-28 b, 48 e-49 b, 50 b-51 b, 52 a-53 a.

هيجل، إنّما كان ذلك ليعطيها معنى أعمق، منتزعاَ العدم من الذات الإنساني ليُجعل منه هنيهة من دياكتيك كلّ صيرورة (دون ذات)، هنيهة السلبية، حيث يحدث «اشتغال السلبي»، الذي يمكن أن يكون شُغل الشُغل في مواجهة السيّد الخامل، أو الشُغل السلبي للتاريخ، عندما يدمّر الأشكال القديمة ليظهر منها أشكالاً جديدة.

إنّه قدّر فلسفة الوجود، الأونطولوجيا: أن تبدأ بنظرية الوجود، لتنتهي بالضرورة في نظرية العدم، إذاً، أن تتعارض، لكن لتُقيم في هذا التعارض، حيث في إمكان هيجل أن يرى بالتأكيد شكلاً جديداً من «اشتغال السلبي»، هو الذي قال بما يكفي من الوضوح رأيّه في الوجود، معتبراً إيّاه تجريداً خاوياً ليس إلّا، والأكثر خواءً من كلّ التجريدات، كلمة لا دلالة لها على الإطلاق، إذاً، صِفراً، إذاً، في تماثل مع العدم. فبذا كان هيجل، في نظرية فلسفية فريدة في نوعها، والحقّ يقال، يُقرّر تماثل الوجود والعدم، التماثل الذي لا تزال كلّ أونطولوجيا تحتفل به، تبعاً للحالات، مُرغمة، أو مُعترِفة.

أستسمح القارئ عذراً لكلامي، في صدد مسألة الأونطولوجيا، على حالة غير مهمة بالمعنى الحقيقي للكلمة، إنّما يفرضها الوضع الراهن ووسائل الضغط الإيديولوجي المعروف: ألمح هنا إلى تأويل «الفلسفة الماركسية» بمصطلحي «غنوصيولوجيا» [نظرية المعرفة بتعبير عرفانيّ (ت)] و«أونطولوجيا» [فلسفة الوجود] من قِبَل عدد^(١) من الفلاسفة السوفيّات المعاصرين، وأقرانهم الغربيّين. هناك طبعاً، في أساس هذا التأويل سوء تفاهم تامّ. فقد أخذ هؤلاء المؤلّفون الأطروحة المثالية القائلة بأولّية الوجود على الكائنات، وحتىّ أولّية الوجود على الفكر، وفي الحدّ الأقصى، كما رأينا، أولّية العدم على الوجود، وحملوا هذه الأطروحة على محملّ ممائلتها لأطروحة ماركس الماديّة القائلة بأولّية المادّة على الفكر. سيّقال إنّ هي إلّا مُشاكّلات في المفردات. وهذا غير صحيح، إذ إنّنا، عندما نُقحم مقولات يُعبّر عنها بالألفاظ نفسها، على نحوٍ

(١) في صيغة أولى: «القسم الأكبر».

تماثليّ (مثلاً، أوليّة الوجود على الفكر)، بهدف الوصول إلى الوضوح، إمّا في هذا التقريب، وإمّا في هذا التشويش، ينبغي، كما نعلم، تشغيل الـ«نَسَق» الخاصّ بالمقولات: من هذا النسق فقط يتحدّد معنى مقولة مفردة معيّنة، حتّى لو حملت الاسم نفسه في الحاليتين.

في هذا التشابك المعقّد تكون «نظريّة المعرفة» سبيلنا إلى وضوح الرؤية. وقد أسهبنّا في تبيان أنّ ليس في الوارد إقرار المادّيّة الماركسيّة بإمكانيّة نظريّة في المعرفة. هذا في حين أنّ المؤلّفين السوفيّات ينطلقون من التنازل في هذه النقطة، ويأخذون بالتحرف لصوغ «نظريّة ماركسيّة» في المعرفة، على الرغم من النصوص، سواء من لينين أو من ماركس، التي تمنع ذلك، أو، أقلّه، تطرحه كمشكلة. وما إن يتمّ التخلّي عن هذه الجبهة، حتّى تكون الفلسفة الماثليّة البرجوازيّة، في صيغة الأونطولوجيا، قد اجتاحت الساحة واحتلتها. ليس من الصعب إعادة تركيب مجمل هذه الآليّة، لكن في الحاصل هذا لا يهمّ، إذ يستطيع كلّ امرئ على أيّ حال أن يصطنع لنفسه ديناً بقراءة نتاج هؤلاء المؤلّفين أو نتاج أقرانهم المحليّين. لكنّ الأهم بكثير، هو السؤال: لماذا كان هذا التأويل؟ يمكن أن تكون الإجابة الأولى: لقد انصرفوا عن ماركس. لكن لماذا؟ سيّقال: لجمود عقائديّ. لكن لماذا؟ سيّقال: بسبب تأثير الإيديولوجيا البرجوازيّة، التي كانت قادرة على تطويق الفلسفة الماركسيّة من الداخل. سبق أن رأينا مثلاً على ذلك في تحريفيّة الأمميّة الثانية. حسناً، هذا أفضل كتفسير. لكن سيّقال: لماذا لم يُحسنوا أو لم يستطيعوا الصمود، في الجانب الماركسي، أمام تأثير الإيديولوجيا البرجوازيّة؟ نقص في اليقظة؟ إجابة مغرقة في الذاتية. لا مناصّ هنا من التطرّق إلى العلاقات الاجتماعيّة في الاتحاد السوفيّاتي، وتبعاً لها، ترتيب الإجابات التي قدّمت أعلاه تبعاً.

نعم، «زالت» الماركسيّة في الاتحاد السوفيّاتي، نعم، الإيديولوجيا البرجوازيّة سائدة فيه على نطاق واسع وراء قناع موقت من المصطلحات الماركسيّة. ذلك أنّ الاتحاد السوفيّاتي، دون أن يكون دولة رأسماليّة

كلاسيكيّة^(١)، فهو ليس، مع ذلك، دولة إشتراكيّة، في حين أنّه يدّعي ذلك. لكنّه، في كلّ الأحوال، دولة، وكلّ دولة تحتاج هذه الدولة إلى سند ورصيد إيديولوجيا ملائمة لميزان قوى الصراع الطبقي السائد فيها. الفلسفة الماركسيّة المؤوّلّة إلى غنوصيولوجيا وأونطولوجيا إنّما تلبيّ على نحو لا بأس به، أخيراً، على مستواها بالطبع، هذا الدور المنتظر منها، إذ إنّ الأمر تطلّب أكثر من ثلاثين عاماً كي يحسم الفلاسفة السوفيّات أمرهم فينتجوا ما كان منتظراً منهم، أو ما كانت حالة صراع الطبقات تنتظره منهم: هذا التشويه لفكر ماركس ولينين في الفلسفة. وكون هذا النتاج قد تمّ تصديره، كأبي بضاعة، إلى بلاد أجنبيّة، لا يمكن تفسيره بمجرد عدوى الفكر، ولا بجبروت الدولة السوفيّاتية، ولا خصوصاً بإشعاع فلسفة نادرة الرداءة: يكون تفسير ذلك بحالة صراع الطبقات في بلداننا، حيث يُقاد صراع الطبقات، بالممارسات التي نعرف، من قبل أحزاب شيوعيّة تحتاج، هي أيضاً، إلى هذه الفلسفة، لإدامة سيطرتها على مناضليها.

إلا أنّ المهمّ في هذه الفلسفة، إيديولوجياً وسياسيّاً، هو أساسها الأونطولوجي [الخاصّ بفلسفة الوجود]. كنتُ أقول، قبل قليل، إنّ التعريف الصالح الوحيد للوجود هو: الكينونة على هذا النحو، وليس على نحو آخر (اقرأ بين السطور: يُمنع تغيير أيّ شيء في النظام القائم، يُمنع سوء فهم الأوامر، يُمنع عصيان الأوامر). وإنّ هذا الادّعاء بأنّ لا شيء (العدم) يسند الوجود، غير صحيح، كما نعلم، إذ إنّ وجود طبقات وصراع طبقيّ في الاتحاد السوفيّاتي (وإن بشكل غير منمّج على قدر ما يحلو القول) ليس لا شيء. لكنّ يهّم المسيطرين ومصدري الأوامر، صدّاً لكلّ اعتراض، ألاّ يساء فهم أنّ تكون الأشياء على ما هي، وليس على نحو مختلف، ليس من شيء وراء الأوامر ينبغي اكتشافه، ليس هناك أيّ تبرير بدعوى الحقّ أو الواقع ينبغي استحضاره أو مناقشته، لا داعي، إذًا، لمناقشة. هوذا معنى العدم المماثل للوجود: ليس من

(١) في صيغة أولى: «من دون أن يكون دولة رأسماليّة كلاسيكيّة بعد».

شيء يُناقش، إذ ليس من دافع إلى القرارات المتخذة. إنه حكم الحدث، الذي نستطيع والحال هذه أن نضع قفازين للبحث، في غنوصيولوجيا زخرفية، عن دوافعه الحقوقيّة، لكن من أجل صالة العرض فقط، في حين تكون الأمور مقضيّة، وكلّ هذا الخطاب حول المعرفة ليس إلّا خطاب جهلة، كما أنّ كلّ هذا الخطاب حول الوجود ليس إلّا خطاباً حول العدم وخطاباً صِفراً. والذين قد يرتأون التشكيك بهذه الأمور المقضيّة سرعان ما يتلقون تنبيهاً إلى ما يقتضيه واجبههم، وإلى عدميّة ادّعائهم، من قبل هذا العدم الإداري، أو الجزائي، أو الاحتجائي، أو الحيوي (الموت) الذي تعهّد إنزاله بهم، فقط للتذكير، «دولة كلّ الشعب» إيّاها التي تعرف واجباتها، ليس تجاه الفلسفة والإنسانيّة وحسب، بل تجاه الطبقة المسيطرة.

لا شك أنّ هذه الملاحظات لا تستنفد الأسئلة الوجوديّة التي لا تحصى. إذ ما إن تُطرح مسألة الوجود، حتّى نكتشف أنّ آليتها أدقّ قليلاً ممّا قلناه عنها. فالوجود ليس مجرد «هكذا هي الأمور»، بل الشخصية التي تجيز لنفسها التدخل في التفاصيل. إنه ليس من الذين يقولون إنّ «الهيئة التنفيذية تتبع»؛ إنه ينزل إلى الميدان ويقوم بترتيب الأشياء كما يجب، فهي أشياءه في آخر الأمر. إنّه يضع نظاماً في الوجود، بمعنى في مجمل الكائنات. يضعهم كلّاً منهم في مكانه، بعضاً منهم فوق بعض، وفق نظام تراتبي مدروس بعناية، يضمن الرابط العضويّ اللازم بينهم كي يأتي «تأمراً» هم، في ابتعاده عن تهديد سيّد الأشغال، وهو رئيس الدولة كذلك، إرساءً لسيطرة هذا الأخير على شكلها الأكثر تمّتعاً بالاستقرار. لدينا هنا حجة نظام الأنظمة هذا، الذي تطرّقنا إليه أعلاه، هذه التاكسينوميا [التصنيفيّة] التي تسكن الفكر الغربي النازع إلى الوجوديّة منذ أرسطو، بل حتّى أفلاطون، وكبار المصنّفين، وصولاً إلى لايبنتز وإلى النيو-وضعيّة - منطقيّة الحديثة. إلّا أنّنا وجدنا فيها، هذه المرّة، الرضى الكافي الذي تُوفّره معرفة لماذا يوجد نظام الأنظمة هذا، ولماذا توجد الأوامر بالتالي: لأنّ الوجود موجود. فهذه المرّة، أخيراً، بات لهذا النظام أساس، وهذا مُطمئن،

إذ إنّه فيما مضى، كان لا يزال من الممكن، مع الأسف، التساؤل: وماذا إذا تبيّن أن الأمر كان عَرَضاً ومصادفة؟ ماذا، كما تساءل هيوم^(١)، إذا لم تشرق الشمس، غداً؟ إذا هجرتني امرأتي؟ إذا أضرب عمّالي؟ إذا عاد جزائريّ إلى بلدهم؟ يا لللبؤس! أمّا الآن، فالأمر مضمون. أعلّم جيّداً أنكم ستقولون لي إن هذا لا يفيدنا في شيء، إذ بوجود أو بغير وجود، الأمر سيّان، بالنظر إلى أنّ هيغل قد شرح لنا جيّداً أنّ الوجود، كناية عن قبض ريح. إنك، يا عزيزي، تتحدّث في شأنك أنت، أنت الذي صَفَيْتَ ذهنك من الأحكام المنحازة أو ملأته بها: فكّر ولو للحظة بالآخرين، الذين لا أحكام منحازة لديهم، أو ليس لديهم إلّاها، واسأل نفسك إن كان لا يُغيّر شيئاً في حياتهم، في قناعاتهم، في خضوعهم، كونهم باتوا يعرفون أنّ الأمر مضمون، وأنّه على هذا النحو وليس على نحو آخر، بدلاً من أن يَلْفُوا أنفسهم مقيمين في الفراغ: وبالتالي، أمام غواية تغيير شيء ما في حياتهم.

الوجود، إذًا، هو النظام، وهو فرض النظام على كائناتٍ مؤسّسةٍ في الوجود، والوجود يحدّدها ويرسم مصيرها. ويمكن لهذا النظام، على نحو طبيعي، نظراً إلى كَلِيّة قدرة الوجود، أن يكون متنوّعاً للغاية. يمكنه كذلك أن يكون مسطحاً مثل رصيف، على غرار الحيز الديكارتي، مثل سهل كسهل بوص، إلى ما لا نهاية. وتعلمون أنّ ديكارت^(٢) كان على قدر مقبول من تابع المنطق، في زمن لم يُعَدِ الغاب يغطي الأرض كلّها، كي يشرح لك أنّ إنساناً ضلّ طريقه في غابة، يكفيه أن يقرّر السير في خطّ مستقيم لا يهّم في أيّ اتجاه، وسيَنفُذ حتماً إلى حقول حيث تتّضح الرؤية. يا لها من أفضليّة أن يكون لك نظام مسطح للنزهات في الريف، أو للتسلّلات هرباً من الأسر!

(١) استقصاء حول الإدراك الإنساني، لهيوم:

D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain/An Inquiry Concerning Human Understanding*, Paris, Vrin, 2008, p. 96-97 sq.

(٢) ديكارت، خطاب المنهج، م س، القسم الثالث، ص ٥٩٥.

لكنّ النظام يستطيع أن يكون كروياً. وقد لاحظ كانط^(١) ذلك، ليس لأنّه كان متنبّهاً له استناداً إلى كروية الأرض نفسها وحسب، بل بسبب الملكيّة الخاصّة. كان يقول بتعذر مدّها إلى ما لا نهاية، إذ بالنظر إلى كون الأرض كروية، سيتهي الأمر حتماً بتملّكي الأراضي، الذين يمكن أن يحلّوا إلى جانب السابقين من مُلّاك الأرض، إلى الالتقاء بالآخرين منهم في الجهة المقابلة من الأرض، وانتهى الأمر! إنّ «آخر الحدود» على الطريقة الأميركية [الوِستِرِن]، ووداعاً للمبادرة الحرّة تماماً، ينبغي التساند، وها هو العقد الاجتماعي عائد، مع الخاصيّة الفيزيائية. لنلاحظ أنّ كانط كان يعتمد مرجعيّة أخرى غير هذا النظام الكرويّ، إذ كانت لديه السماء فوق الرأس والقانون الأخلاقي في القلب: باختصار، نظام كرويّ مُستكَمَل، إن صحّ القول، بـ«ما فوق» و«ما في». أمضى كانط حياته كلّها مفتشاً عن العلاقة بين الأطراف الثلاثة، واعتقد أنّه وجدها في نقد المحاكمة العقليّة^(٢)، الأمر الذي أكّده هايدغر^(٣) على طريقته. لكن قبل كانط كان هناك روسو، وبعده كان هناك هيغل، وكلاهما مغايران في إثارة الاهتمام.

كان روسو^(٤) يعلم، هو الآخر، أنّ الأرض كروية، أكيد. لكنّه كان يعتقد أنّ في البدايات، زمن «الفطرة الطبعيّة الأولى»، كانت الأرض، على عكس رأي ديكارت، مغطّاة بالغابات بالكامل، بلا أي منفرج، ولا مجال مكشوف. ما

(١) كانط، ماورائية الأخلاق، القسم الأول، تعليم الحق:

E. Kant, *Métaphysique des mœurs*, 1re partie, *Doctrine du droit*, Paris, Vrin, 1993, § 13, p. 138.

(٢) كانط، نقد ملكة الحكم العقلي:

E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 56, Scolie 1 (A 238-239) et § 59 (A 255/ B 258-259).

(٣) هايدغر، كانط ومسألة ما وراء الطبيعة:

Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la philosophie », 1953, § 31, p. 217-228.

(٤) روسو، مقالة في أصل وأسس اللامساواة بين البشر، الأعمال الكاملة، المجلد الخامس، م س، ص ٩٩.

من سبيل إذاً، للنفاذ إلى هواء السهل الطلق بالسير في خطّ مستقيم، ولا سير كذلك، لأنّ يتمكّن، مثل كانط، من بلوغ الجهة المقابلة من الأرض. ثمّ العودة إلى نقطة الانطلاق بالسير إلى قُدام باستقامة (هذا من تعاليم القنود الأخلاقي، لكنّه يصلح كذلك لرحلات حول العالم تستغرق ١٧٨٩ يوماً). إنّ هذا الرقم في التأريخ كان كثيراً ما صدم كانط، الذي لم يخرج للتبؤل ذنب اليوم). إنسان «حالة الفطرة الطبيعيّة الأولى» الذي كان تائهاً في الغابات دون أن يعرف حتّى كونها غابات، ذلك أنّه لم يكن أبداً قد رأى ولا في إمكانه أبداً أن يرى شيئاً آخر، وخصوصاً السهل، وبالكاد السماء، ولم يكن يلتقي أحداً على الإطلاق، هو إنسان ليس أمامه أيّة فرصة حقيقية إطلاقاً للخروج من الغاب. كان روسو من هذا الرأي فعلاً، إذ كتب يقول: لولا حادث ميلان محور الأرض ما كانت الأشياء لتتغير^(١). إنّها تغيّرت إذاً، بفعل هذا الحادث أو سواء (إنهيار قارّات، بروز جُزر، إلخ)، الأمر الذي أخرج الإنسان من هذا الخَبَل العبقريّ والمريح، ونتيجة ما أدّى الحادث إليه كذلك من تعاقب الفصول، كان الإنسان بحاجة إلى العمل،، واستصلاح الغابة لزراعة بعض القمح، وبذا انطلق عمل الديالكتيك بكلّ طاقته، لكن هذه المرّة، أقلّه، بتنا عارفين لماذا قصّ لنا ديكارت حكايته عن الإنسان الذي يستطيع أن يجتاز الغابة على خطّ مستقيم: ذلك أنّها محاطة بالحقول المستصلحة. وعلى نحو طبيعيّ، ولو في أشكال معدّلة بعض الشيء، اتّخذت الأشياء المجريّ الذي تكلم عليه كانط: الأرض كروية، يقع الذنب على المِلَكِيّة الخاصّة، والمِلَكِيّة خاصّة، يقع الذنب على الأرض لأنّها كروية. نظام كرويّ، مرّة أخرى، لكن هذه المرّة مع فارق أنّ هذا النظام الكروي الذي يقسّم الأرض إلى مِلَكِيّات خاصّة محدودة، ذات

(١) ج. - ج. روسو، الأعمال الكاملة، المجلّد الخامس، م س، ص ٦٣٤ - ٦٤٤: «لو أنّ مسطح ميلان الأرض كان هو نفسه مسطح خط الاستواء ربّما لما حدثت أبداً هجرة شعب، ولما استطاع أحد أن يخرج من مناخه، لعدم قدرته أن يتحمّل مناخاً غير المناخ الذي وُلد فيه. إمالة محور العالم بالأصبع أو الطلب إلى الإنسان بأن يغطّي وجه الأرض ويصبح اجتماعيّاً هما الشيء نفسه بالنسبة إلى الذي ليس بحاجة إلى يد ليفعل ولا إلى كلام ليطلب.»

قيمة تتزايد إلى ما لا نهاية، هو نظام يستند إلى محتوى من الفوضى الدمية، إلا إذا جاء من يشرح لنا، كما فعل مكيا فيللي أو هوبس، أو ماركس أو روسو نفسه كذلك، أو حتى كانط الذي تكلم على «قابلية الانفتاح الانطوائية»^(١)، أن هذه الفوضى لها نظام يخصها يمكن تعرفه: الدليل، يشرحونه لنا بالأهواء الإنسانية، التي تتجاهل قوانين العقل والأخلاق. يا لها من فوضى إذاً، في هذا النظام! ما يحمل على التساؤل عما إذا لم يكن تثبيت هذا النظام، المسطح، الكروي، أو ما شئت من أشكال، نوعاً من خداع بصري، بقصد الإيهام (الذي يستهدف المطلوب إيهامهم، كما يستهدفك أنت أيضاً، يا عزيزي) بأن هذا النظام موجود، أو إن شئنا الحقيقة مطلوب إيجاده كي يسود النظام، النظام البسيط (الذي لا يتطلب الكثير من المثني عالة) تبع (سوء) النظام القائم، الذي يتطلب بالتالي، لتدعيمه، مزيداً من النظام. لكنك عندما تسلك في هذه الدروب الديكارتية، لأنها تقودك إلى مكان ما (ذلك أنها ليست هايدغرية، هذه الدروب!)، إحذر عودة العصا، إذ تظهر عليك إمارات شيطانية فاضحة بعض الشيء. وهذا يؤدي لا صوب بيت سوان [عنوان رواية مارسيل بروس (ت)]، بل صوب ماركس.

الأمر أكثر جذرية لدى هيغل. النظام كروي، لا مشكلة في ذلك: بما أن كل شيء دائرة، والكل دائرة الدوائر، إلى ما لا نهاية. وأفضل من هذا، لم يتد هناك ضدية بين النظام الكروي وفق كانط وروسو (الأرض كروية) وهذا البعد الآخر الذي ليس فيه أي انحناء، في ما يتعلق بالفوق والتحت: السماء ذات النجوم والقانون الأخلاقي في ثنائية كانط العامودية. فهیغل متابع منطقياً. يتعذر الخروج من استدارة دائرة أو من كروية كرة إذ تكون في الداخل: إنك

(١) كانط، فكرة تاريخ كوني من وجهة نظر كوسموبوليتية، في كرايس حول التاريخ، «الوسيلة التي تستخدمها الطبيعة لإنجاح نمو استعداداتها كافة هي تناحر هذه الأخيرة في المجتمع، لكون هذا التناحر مع ذلك وفي آخر المطاف المسبب لتنظام دوري في هذا المجتمع - أقصد بالتناحر هنا قابلية الانفتاح الانطوائية لدى البشر».

E. Kant, *Opuscles sur l'histoire*, Paris, GF-Flammarion, rééd. 2014, p. 74.

في هذا العالم؟ وتريد أن تضيف إليه السماء؟ حسناً: أنت إذاً، في هذا العالم الكروي الذي صار كروياً بفعل السماء التي تعلو سطح المبنى، كذلك بفعل القانون الأخلاقي الذي أنت حامل به، نظراً إلى كونه داخلك. أنت إذاً، داخل الكرة المُطلّقة. كيف يمكن الخروج منها؟ مستحيل^(١). مجرد «كلام لفظي». كما تقول صحيفة كانار أنشِسِه، التي يُستخَفّ بمستواها الفلسفي. مكان المرء حيث يكون، وليس في مكان آخر. ستقول: فليكن، نظراً إلى شبكات القضبان الحديدية، والحواجز، والحدود، والأسلاك الشائكة، والمَعالم الحدودية. ووراء الحدود، هناك السهول، جميع السجناء، حتّى الذين لم يهربوا، يعرفون ذلك، هناك رمل تحت بلاط السجن، كما كان يقول الحالِمون المتفوضون في أيار/ مايو ١٩٦٨. يقول هيغل، لا. لا يوجد شيء وراء الحدود، لسبب بسيط: لا يوجد حدود. وإلا وقعت في حماقات كانط، الذي، مثل ديكرات مع غابته، لا يتوقّف عن التفكير ضمن مقولة الحدود. ثم أنتم تعلمون جيّداً أيّ معنى تحمّل، مقولة الحدود هذه، عند كانط. وقد عبّرت عنه الحكمة الشعبية على نحو فجّ: «عندما يَتَمّ تجاوز الحدود، لا يعود هناك مَعالم حدوديّة»، لغة يعتمدها رؤساء الدولة والكنيسة والأحزاب السياسيّة والنقابات والعائلات. أمّا بالنسبة إلى كانط، الذي لم يكن شيئاً من هذا، بل كان لديه إحساس عميق بمسؤوليّاته العلمانيّة، فكان لهذا الكلام معنى. كان له من أجلكم مثلاً مُعبّر، لا يزال ساخناً ينبض بالدم الساخن: حُكم الرعب الفرنسي [في فصل من فترة الثورة الفرنسيّة (ت)]. ليس أنّ هيغل كان محبّذاً لحُكم الرعب، حاشا وكلاً، إلّا أنّه، للحقيقة، كان يقف إلى جانب المَنطق، الأمر الذي كان يزيد ملاحظته قوّة: ليس هناك من حدود، وإلا اختفت المعالم الحدوديّة في الضلال. فإن انتفت الحدود، هذا يعني أولاً، ليس أننا في المحدود، كما أراد كانط، بل في اللامحدود. وهذا يعني ثانياً، أنّ الخارج ليس في الخارج، بل في الداخل: إنّ

(١) هيغل، مبادئ فلسفة الحقّ: Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Puf, coll. "Quadriga", 2013, Préface, p. 132.

في نَفْسِكَ، أنت الإنسان المحدود - اللامحدود الذي يجب أن تبحث عنه وأن تجد حدودك التي تَحْصُك، إذ إنها لا توجد إلا داخلَك. إذا لم يكن هناك من خارج لكونه في الداخل، نكون قد استفدنا كلَّ ما يقال.

كلَّ ما يقال، عدا السؤال الذي لم يزل يلاحق الفلسفة منذ هيغل: لكن إذا لم يكن هناك خارج ولا حدود، فلماذا يتواصل الكلام على حدود، ودائرة الدوائر، لماذا يتواصل الكلام على النظام الكروي؟

ينبغي إذاً، إيجاد وسيلة، هذا ليس بالأمر الهين، للتفكير في الوقت نفسه في النظام الكروي، وبالتالي المحدود بِمُتَحْنَاه، وفي الخارج، أي غياب المنحنى والحدّ. في حدّ يكون في المحصلة لا - حدّ، في دائرة تكون دائرة، لكن بلا خارج. وينحوبنا الفكر نحو روسو مرة أخرى، نحو جُزْرِهِ التي تَطْلُع من البحر، غير متصلة بأيّ أرض أخرى، وينحوبنا الفكر نحو هذه القارّات العلميّة التي تطلع من بحر الجهل العمليّ. نحو ظهور قديس في عالم تُمزّقه الأنانيّة، نحو الحب المستحيل الذي غَنّاه جيرالدي: «لو أحببتني، لو أحببتك، كم كنت سأحبك»، نحو رئيس دولة يضع زراعة الباذنجان العائلي في مركز القيادة، مثلما فعل كاتون، نحو عالم يبحث عن نساء ذوات أذنٍ في شكل حُمَاضة، عن طائر يطبخ مربّى الكِشْمِش على رأس أندره بروتون، وما أدراني، نعرف جميعاً ما يكفي كي نعلم على أيّ حال أنّ هذا السؤال غاية في الجديّة، بل قد يكون سؤال الأسئلة، ويستوجب معاملته بشكل لائق، حتّى لو جيء لنا به كما على طبق يحمله أصدقاؤنا الفلاسفة المثاليون أولاً.

إذاً، لدى هايدغر فكرته عن السؤال، بمعنى أنّه كان، مع النيو - وضعيّة المنطقيّة، أوّل من طرحه بجديّة. لكنّ النيو - وضعيّة المنطقيّة، كأونطولوجيا صالحة، تأتيك بإحدى طرائق معالجة السؤال التي ليس فيها ما يشجّع. إنّها تقول، وتفعل ما تقول على رغم كلّ احترامها لنظريّة المجموعات (كونها شديدة الاهتمام بمسألة الحدّ، إذ إنّ الوعاء^(١)، عندما يكون مليئاً، تكفيه نقطة

(١) هذه العبارة يعادلها في العربية: القشة التي قسمت ظهر البعير.

واحدة لجعله يطفح)، تقول إنَّ الحدّ، هي ترفض سماع ذكره، إنّه مسألة دينيّة. وماورائيّة، وتحليليّة نفسيّة، وماركسيّة (واخبط!)، في حين أنّها تهتمّ بالوقائع. وإنَّ الأمر كائن على هذا النحو وليس على نحو آخر (صيغة معروفة). وإذا لم يعجبكم الأمر، ليس عليكم إلّا أن تفتشوا عنيّ في مكان آخر، أو أن تتكلّفوا سفرة استجمام إلى جُزُر الأنتيل. وتضيف أنّ من الشقاء كونها بالكاد مفهومة وتعامل بكلّ هذا الازدراء من قِبَل الفلاسفة المعاصرين، لكنّها تقول: إنّ هذا. بعد التدقيق، أمر عاديّ، نظراً إلى الانحطاط الشامل (من غير الواضح أين يظهر هذا الانحطاط، في زمننا هذا، مع ازدياد الإنتاجيّة، وتحرُّر المرأة، والمثليّين). ويكفي بالتالي الانتظار، وحتى في حال لم يُسَوِّ الأمر، سيعرف الله عباده (عفواً! الله، مَحَطّ كلام، إذ إنّنا لا نؤمن به: خسارة). أمّا هايدغر، فبلى، إنّه مثير للاهتمام على نحو مختلف، إذ يأخذ المسألة في الحسبان ويتساءل عن كيفيّة حلّها. إنّه يخلص منها بخلط الأوراق، وبمحو الحدّ، محيلاً إيّاها إلى ما في عرفه من ما دون وما وراء، الأمر الذي يؤدّي إلى لغة تكاد تستحيل قراءتها. إذ أتى لهذي الأشياء أن تُقال بوضوح! إنّه، في المحصّلة، يعترف بالأمر، إلّا أنّه بالأحرى يتعثر فيه، نظراً إلى كونه لا يوازن بين الأشياء، بل يعطي الأوليّة للوجود على الموجودات، باعتباره ذلك الذي ظلّ في الحقيقة متعلّقاً بمذهبيّته الروحانيّة. للأسف، لا أستطيع ببضع كلمات أن أكون أكثر إيضاحاً لهذا الفكر الذي اكتسب سمعة العمق من شدّة الغموض، وأفضّل الانتقال دون إبطاء إلى الذي تميّز في كلّ ذلك بوضوح الرؤية، والذي حلّ المسألة موقناً زُدّ على هذا أنّه حلّها بتعابير مفهومة، صديقي جاك درّيدا^(١).

بيّن درّيدا^(٢) على نحو مقنع جدّاً أنّ الجواب عن السؤال حول حدّ ليس بحدّ، إنّما ينبغي أن يُطلَب في جهة الهاמש. يعرف الجميع ما هو الهاמש: يوجد منه في هذه الصفحة بالذات. إنّ مساحة فارغة إلى جانب مساحة ملأى. مع التسليم

(١) في صوغ أوّل: «رفيقي وصديقي جاك درّيدا».

(٢) أنظر الصفحة ١٠٥، الهاמש ١.

بأنّ المليء لا يستطيع الاستغناء عن الفارغ، والعكس بالعكس. ما يفترض وجود حدّ بينهما، هو، بالطبع، فاصل، لكن على ألا يكون نظاماً، أو ألا يتعلّق بنظام على أيّ حال، نظراً إلى أنّ في الإمكان تعديل الهامش، وبالتالي الحدّ. لا يهّم إن كان الهامش من سستيمترين أو ثلاثة، يكفي الاتفاق مع عامل الطباعة وتُسوّى المسألة. رأى دريدا إذاً، أنّ هذه «اللعبة» تهّم الهامش، على قدر كون الهامش يهّم الحدّ. لكنّ، بطبيعة الحال، هذه «اللعبة» تُغيّر كلّ شيء، لأنّها حرّة، وليست مفروضة، إنّها تتحرّر، وتحرّرنا من كلّ نظام، سواء أكان مسطحاً أو كروياً، أو أحادياً، أو ثنائياً، أو حتّى مفتولاً. وها إنّ هذا الهامش أخذ يحمل آمالنا، بعد أن كان يتلقّى كلّ يأسنا. ذلك أن ما في الهامش يكون هامشياً: المجانين، الأطفال، المنحرفون، الفلاسفة، المرضى العقليّون، الفنانون المصابون بلوثة أو الأسوياء، اللاأسوياء، إلخ. والحال، يتبيّن، ما إن تُزال الأوهام العالقة بالسويّة (لقد ساعدنا كانغيلم^(١) بقسوة على فهم ذلك، بعد سبينوزا ونيتشه)، حتّى يتبيّن أنّ الأشياء الجديرة بالاهتمام تجري في جهة الهامش: على هامش المجتمع الرسمي، إلى جانب العمّال المستثمّرين، إلى جانب العمّال المهاجرين، إلى جانب الأطفال، والفم الذي ما فتئ منذ زمن بعيد ييوسح بالحقيقة، إلى جانب الفنّانين، من أشهرهم منهم إلى أقلّهم شهرة، بروتون وأصدقائه بين بين، إلى جانب الفقراء بالروح عندما يكونون قديسين، حتّى إذا كانوا مجهولون هذا، إلى جانب المجانين، ومساجين معيّنين، خصوصاً إذا كانوا سوفياتيّين أو من أميركا اللاتينيّة، إلخ. الهامش، هو الشاطئ كذلك، ذلك الذي ينزل إليه الجميع ليتشمّسوا بعد أن يكون قد تمّ اجتياز نهر الاشتراكية الرهيب على زورق دكتاتوريّة البروليتاريا. عندذاك، على

(١) كانغيلم، السويّ والمرضيّ: Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique*, Paris, Puf, coll. "Quadrige", 2013 (1943).

أنظر، ألتوسير، محاضرات السنة الدراسية ١٩٥٨-١٩٥٩: Althusser et quelques autres. Notes de cours, 1958-1959, Paris, L'Harmattan, 2014, p. 40-41.

أنظر كذلك تقديم بيير ماسريه للمصدر نفسه تحت عنوان: «فلسفة العلم لدى جورج كانغيلم. المعرفة العلميّة وتاريخ العلوم»، في مجلة *La Pensée*، العدد ١١٣، شباط / فبراير ١٩٦٤، ص ٥٠-٥٤.

شاطئ الشيوعية، سيسود حُكم الهامش، فلا نصوص بعد، ولا حقوق مكتوبة. ولا قوانين مكتوبة، ولا أوامر مكتوبة، لا كتابة، هناك آثار حيّة لا غير، هي آثار الكلام، تبادل كلمات ومقتنيات بلا نقود، بلا مَسْك حساب (مكتوب)، تبادل نظرات، أصوات^(١)، محبة أو كراهية، لكن بلا غشّ في البضاعة، سيكون ذلك نهاية دكتاتورية الكتابة، نهاية دكتاتورية اللغة، ويسود الهامش الكوني والعائلة الكونية أقول لكم، ويسود الأبيض، الذي سنراه في بياض العينين، سيسود حُكم البيض الكوني، أي العرق الأبيض، لكن الأعراق كلّها ستكون بيضاء. أي الألوان كلّها، ولن يُضطرّ إلى معاناة تَمَلُّك النفس إلا الأغرار الغرّ [الأغرار. الشبان لا خبرة لهم، والغرّ، البيض، المُعادل لما يُكْنَى عنه، في الفرنسية، بـ blancs becs، حَزْفِيّاً = «ذوي المناقير البيضاء» (ت)،]، إلا في حال تحولوا إلى شحارير بيضاء، علماً أنّ الشحارير كلّها ستكون بيضاء، وسيكون ذلك محوّاً للسواد، لكلّ ما يستدعي الحداد، لكلّ الآلام التي يمكن تجنّبها.

ما يُشجّع، ستقولون إنني أهذي، فأنا أعرفكم، هو أنّ الهامش ليس يوتوبيا، إنّه موجود في الواقع بكامل حضوره، يشهد على هذا ليس نظرية درّيدا وحسب، بل وجود المهتمّشين الذين تمّ إحصاؤهم كافّة، وغير المَحْصِيّين كافّة. هذا موجود ويتطوّر، ويتطوّر في البلدان كافّة، تماماً، حتّى في الاتحاد السوفياتي^(٢). سأشرح لكم هذا يوماً، فلا وقت لديّ اليوم، مع الأسف. هذا لأقول لكم إنّ درّيدا لم يُغمّس خارج الصحن وهو يضع في مركز القيادة^(٣) سؤال الهامش^(٤). وتكمن أهميّة أبحاث درّيدا

(١) عبارة مشطوبة: «سيجد لكان في ذلك مجال اهتمامه مع أطروحته حول objet petit-a [موضوعيّة الآخر الذاتي]».

(٢) في صيغة أولى: «وخصوصاً، في الاتحاد السوفياتي، لستم تُصدّقون؟».

(٣) في صيغة أولى: «وهو يضع على نحوٍ ماويّ جدّاً في مركز القيادة».

(٤) فقرة مشطوبة: «(ليكن الكلام بيننا، ماو كاتب جدير بالتنويه؛ فلديه نوع من العبقرية في إيجاد صيغ غير قابلة للاستبدال، وإن كانت ليست دائماً صحيحة تماماً. على أيّ حال، لقد وضع درّيدا نظرية كاملة للكتابة، تماماً مثلما كان ماركس قد وضع نظرية كاملة لدكتاتورية البروليتاريا، غير مقدّرة مع الأسف من قادتنا).» أنظرها الصفحة ٢٠٣ الهامش ١.

في كونها تُبَيَّن أن الفلسفة والسياسة، من زاوية معيّنة، شيء واحد. وكون نظرية للهامش، كنظريته، تقود مباشرة إلى ملاقة نظرية السياسة^(١) وتستبق الشيوعية في منحى غير مباشر، تُثَبِّت ذلك بكل تأكيد، ودونما حاجة إلى أي تعليق.

يجب أن يقال مع ذلك وإنّ من زاوية النظر النظرية، هذا التفكير في الحدود الذي يستحضر فكرة الهامش إنّما يُجيز لنفسه رَفَع بعض الكلفة، بل رفع كلفةٍ جديّاً، مع الأشكال دونما تخصيص، وليس الهندسية منها فقط: ليس المسطح والكرويّ وحسب، بل والحدّ (التفاضلي)، كذلك المفتول (عقدة موبوس العزيزة على قلب لاكان^(٢))، وحتى الرخو، واللزج، اللذين أخذت تشتغل عليهما فيزياء الأجسام الصلبة، بعد سارتر^(٣). ويجب أن يقال، في ما يخصّ الأشكال، إنّ العلوم المعروفة كافّة، خصوصاً منذ أن ركعت أمام المنطق الرياضي، تشكو من فقر فاجع أمام الأشكال التي يمكن رصدها في العلاقات الإنسانية، في «ما - بين - الذاتية» أو في اللاواعي، حيث يسود لاشكّل الاستيهامات. لكن العلوم بوجه عامّ تأبى الاعتراف بشيء من كلّ هذا الذي يزعجها، من الأشكال التي فيها تتفكّر في ما يخصّها من أشياء، والتي، بالتالي، تترتاح لها.

مع ذلك، هذا لا يعني أنّ العلوم لم تبتكر، هي الأخرى، أشكالاً من فئة تلك اللامتوقّعة، ما أتى به نيوتن من هذا الفعل عن بُعد (جذب كوكب لكوكب، وبالتعميم، جسم لجسم، ومن ذلك، الجاذبية، المدّ والعجز، إلخ) الأمر الذي بلبل الأشكال القديمة التي اتّبعها الفكر منذ أرسطو: التمييز بين الحركة الطبيعية، التي تجعل الجسم يميل إلى أخذ، الحجر إلى الأسفل، والدخان إلى الأعلى، أو أنّ الإنسان يميل إلى مكانته، العبد إلى الأسفل،

(١) في صيغة أولى: «نظرية دكتاتورية البروليتاريا».

(٢) لاكان، السيمينار، الكتاب X: القلق، في: J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X*, L'Angoisse, Paris, Seuil, 2004, p. 113, 140 sq.

(٣) سارتر، الوجود والعدم، م س، ص ٦٧٢.

والأمير أو المالك إلى الأعلى، والحركة العنيفة، التي تصدّ الحركة الطبيعية بدفع غير منتظر، يمكن بفضل رمي نبال أو قذائف مدفع تقتل العدو، ويمكن بفضل، ولله الحمد، إجبار العبيد، الذين قد يحسبون أنفسهم أحراراً، على الخضوع.

وهذه الفكرة الأولية الخاصة بالفعل عن بُعد، التي جرى التخلّي عنها وتطويرها في الوقت نفسه، لدى فيزياء الجزيء الحديثة وأينشتاين، تصوّروا أنّها ليست ممّا لا تأبه له الفلسفة، باعتبارها، هي أيضاً، نوعاً من فعل عن بُعد، إذ يجب ألا ننسى أنّها لا فعل لها أبداً إلّا على نفسها، ولا تفعل في الخارج إلّا بشرط ألا تفعل إلّا على نفسها. ليس المجال هنا للمضي قدماً في هذا الاستكشاف، إذ قد نتعرّض، أيّاً يكن ما بلغته العلوم المسماة طبيعية من تقدّم، للوقوع في اللاشكليّ السائد ليس في اللاواعي الإنساني وحسب (تصوّروا أنّه يزدرى مبدأ التناقض!)، بل كذلك في هوامش معيّنة من الممارسة السياسية، والجمالية، والعائلية، والأخلاقيّة، وحتى (إلى أين الوصول!) الدينيّة. نترك هذا الفصل إذاً، مفتوحاً، ونحن على ثقة بأنّ للعلوم، ولتفكير الفلاسفة، ولخيال الفنّانين وللسياسيّين، القدرة على متابعته وتدقيقه.

XIV

حان الوقت فعلاً للانتقال إلى المقولة الأخرى التي تنتظر منا التفرغ لها قليلاً، إذ سبق أن ذكرناها، أمام «محكمة» مداركنا المحدودة، مع مقولة الموضوع: أعني: مقولة الذات ذ.

لا شك في أن هاتين المقولتين لا تهتمان نظرية المعرفة وحدها بل مجمل الفلسفة - تسنى لنا أن نتبين ذلك في كلامنا على الموضوع، الذي تناولناه عبر حقيقته، ألا وهي الوجود. وستناول هنا الذات بوضع كلمات وفق النهج نفسه. يمكن للذات أن يكون موضوع الكلام، حتى لو كان الكلام يدور حول مقولة الموضوع: على أي حال، يكون عندئذٍ مشخصاً. يمكن للذات أن يكون الشخص المتكلم، الذي يقول «أنا»، كما يقول «أنت» للمخاطب الحاضر الذي يُوجّه إليه الكلام، وكما يقول «هو» عن آخر غير مشخص وغائب. «إنه الذي ليس هنا»، الشخص الغائب، الشخص غير المشخص، وفق ما أحسن بنفينست^(١) قوله. هذا لنقول إن اللغة، وخصوصاً، الفعل، غير قابلين للاستعمال دون التشخيص، وبالتالي دون هوية تخصّ ذوات، للدلالة على المتكلم، والمخاطب، والمتكلم عليه، في المفرد وفي الجمع. تشخيص، هوية: أنا بالذات، أنت بالذات، هو بالذات، ولا مجال للخطأ حول الشخص، وإلا أصبح كلّ خطاب مستحيلاً، وأصبح كلّ واقع عصياً على التشخيص، وما عاد هناك من شيء مماثلاً لذاته، واحداً. هذا الواحد - بالذات.

هذا ما يضيفه الذات إلى الوجود: إنه هو بعينه، وليس آخر، هذا الفرد الذي يكون هكذا إذ يتعدّر تقسيمه إلى قطعتين. هكذا يروي هيغل قصة سليمان، وهو يقضي بسلطانه بين امرأتين كانتا تتنازعا ن أمومة طفل: طالما أنّ

(١) إ. بنفينست، «طبيعة الضمائر»، في مسائل الألسنية العامة: E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1966, p. 251.

كلّاً منهما تقول: إه لها، فليُقطّع اثنين! ما جعلهما تصرخان جزءاً، إذ إنّ مفهوم الفرد، كما يشير اسمه، غير قابل للقسمة، وهو أقوى من كلّ خاصيّة وهميّة قد تُقسّمه أو تُقطّعه. ينبغي بلوغ ما هو دون الذات، بلوغ اللاواعي، للإقرار، كما كان فرويد قد قال، وكما بيّن بالنسبة إلى حالة الطفلة ميلاني كلاين^(١)، بأنّ هناك استيهامات مواضيع جزئيّة، إذ، إنّ التقطيع يمكن أن يكون شكلاً من الوجود، وإنّ عدم قابليّة الذات للقسمة يفترض هذا التقطيع البدنيّ باعتباره ما ينبغي أن يتجاوزه، في الحال الأوديبي، للتوصّل إلى وجود الذات: الواحد وغير القابل للقسمة، مثل الجمهوريّة، مثل الله. إذ يصحّ، في الفلسفة كما في السياسة، أن كلّ انقسام مميت.

إنّه هو بعينه وليس آخر، واحد وغير قابل للقسمة: هكذا هو الذات. من حيث المبدأ. وهو الذي يسمح إذّاك بتعيين هويّة كلّ موضوع، كلّ واقع باعتباره مماثلاً لنفسه، في المكان وفي الزمان. يكون الذات عندئذٍ نفسه (هو بعينه، ليس آخر)، ما يسمّيه هيغل بـ Selbst في إمكانه أن يقول «هذا أنا بعيني وليس آخر»، الواحد والتمثال مع نفسي، مع كون الهوية انعكاس الواحد على نفسه كذات.

من البديهي أن مقولة الذات، حتّى لو أنّها لا تحمل الاسم الذي يستخدّم لها في لغتنا - أصابته العدوى على نحو رهيب من الإيديولوجيا الحقوقيّة البرجوازيّة، سنرى لماذا - حتّى لو حملت اسماً آخر غير مقولة الذات (التي نعرّفها بوظيفتها الفلسفيّة) هي مقولة لا غنى عنها لكلّ فلسفة، سواء أكان ذلك لتبنيها أو لرفضها.

ما العمل فعلاً، إذ يُطرح الوجود، كي يظهر تحت هذا أو ذاك من الأشكال

(١) فرويد، «ثلاثة أبحاث حول نظريّة الجنس»، في: الأعمال الكاملة، م س، المجلّد السادس: ١٩٠١-١٩٠٥؛ كذلك «مساهمة في التكوين النفسي لحالات الهوس - الاكتسابي» (١٩٣٤)، تبعاً:

S. Freud, *Œuvres complètes, op. cit.*, t. VI : 1901-1905, Paris, Puf, 2006 p. 114-133 ; *Essais de psychanalyse, 1921-1945*, Paris, Payot, coll. « Sciences de l'homme », 1998, p. 311-340.

الواحدة والمشخصة، والقادرة، في حال أعطيت الكلام، أن تقول: نعم، هذا أنا بعينه، أنا هذا الحجر بعينه، هذا الكلب، إلخ، ذلك أنه، في ما خص الكائنات التي تملك القدرة على الكلام، يمكننا أن نثق بها، مع فارق تحفظنا على أنها، نظراً إلى قدرتها على الكلام هي تملك كذلك القدرة على الكذب، أي ليس على أن تُخطئ وحسب، بل كذلك على أن تُوقع في الخطأ - ما العمل إذاً، إذ يُطرح الوجود، كي يُطرح الذات، أو المعادل له، للتفكر في الكائنات المتفردة في ما لها من فردية و هوية؟

هكذا، ونكتفي بهذه الأمثلة (إذ إنها عديدة)، اقترح أفلاطون نظرية المشاركة^(١). كل فرد، ملموس ومماثل لنفسه، لا يوجد إلا بتشارك مع الفكرة التي هي فكرته: فتى جميل، وفتاة «جميلة»، ليسا جميلين، ومثليين، إلا بمشاركتهما في فكرة الجميل. لكن هذا لا يكفي، إذ إن مثل هذه المشاركة لا تُضفي عليهما إلا عمومية الجمال، وليس فرادة وجودهما الذاتي. عندها تحلل أفلاطون نظرية الخليط^(٢)، وهي على نحو مفارق هذا الخليط الذي يؤسس بذلك التمييز الفردي للذوات، لتبيان حتى فرديتها الأكثر فرادة. ما الذي يختلط هكذا ليؤلف هذه الفرادة؟ «أنواع من الكائن» (السفسطائي)، الكائن واللا-كائن، العام والخاص، الجميل والبشع، الواحد والآخر، إلخ. أنواع الكائن التي أخذت تستبق مقولات أرسطو المعروفة.

ذلك أن أرسطو فطن^(٣) إلى أن النظرية الأفلاطونية ليست متناقضة وحسب (نظراً إلى أن الخليط هو المقدر له أن يؤسس، إذاً، أن يضمّن اللا-خليط، وتمايز الذات، وفرادته)، بل وعاجزة عن إحداث النتيجة المستهدفة: ليس بخلط أفكار عامة، ولو إلى ما لا نهاية، يمكن التوصل إلى انتظار الفرادة الملموسة، فرادة «إنه هو بعينه وليس آخر». شرع أرسطو إذاً، بالخوض في

(١) أفلاطون، پارمنيدس، 129 a-133 c؛ فیدون، 100 c-e.

(٢) أفلاطون، السفسطائي، ٢٤٩.

(٣) أرسطو، ما وراء الطبيعة.

تحليل معكوس: بدل أن ينطلق من الفكر، أي بدل أن يطرح كمسألة أن لكل كائن ملموس فكرة خالصة تعطيه وجوداً وتحدداً (على نحو ما شيئاً من الوجود المدرك كواقع مطلق، وغير ملتبس، وممتلئ، وتام)، انطلق من الملموس، مما يستطيع كل منا أن يراه ويلمسه هنا والآن، ويحفظه في ذاكرته كي يخضعه للتفكير. لذا نستطيع عن حق اعتبار أرسطو أباً للتجريبية، التي سنتناولها لاحقاً. وبتحليله الأشياء الحقيقية على هذا النحو، اكتشف أنها متعددة ومتمايزة، إلى ما لا نهاية، غير أنها مع هذا، في هذا الكينونة التي كانت وجودها (معنى أول للكائن)، كانت تُقدّم ليس أشكالاً، بل كميّات متفرّدة لكل شيء في نوعه، ومشاركة بين الأشياء جميعاً: الكميّة، الكيفيّة، الزمان، المكان، الموقع، الأجل، إلخ؛ معنى ثانٍ [كذا] للكائن. وعلى عكس ما كان من أفلاطون، فوجئ أرسطو إذ اكتشف أن هذه الكميّات محدودة العدد، وكان على كانط^(١) لاحقاً أن يستعيد هذا العدد المحدود من الكميّات، مثيراً استهجان هيغل، وأسمائها مقولات^(٢) (لم تؤخذ الكلمة هنا بالمعنى الذي نعتمده، مع أنها مقرونة به). فبمزاوجة كائن الوجود مع خلطة الكميّات المعنيّة بكائن المقولات («الكائن يقال بمعانٍ عدّة»)، وبالمماثلة عمليّاً بين مقولات الكائن الفلسفيّة ومقولات الكائن اللغويّة (كميّات الإعراب وتصريف الفعل)، ادّعى أرسطو أنه توصّل إلى النتيجة التي أخفق أفلاطون في التوصل إليها: أنه بلغ أخيراً فريدة كينونة الذات.

مع ذلك ظلّ هو أيضاً مقيماً في تجريد العموميّة، حتّى أنّه اعترف بكونه

(١) كانط، نقد العقل الخالص، م س، ص ٩٢-٩٨ (116-102 B/84-76 A)، ونقد العقل

العملي، م س، القسم الأول، الكتاب I، الفصل II، ص ٦٨-٦٩.

(٢) أرسطو، الأورغانون، I: المقولات (1 b 25-2 a 4) Aristote, *Organon*, I: *Catégories*, 4 (1 b 25-2 a 4).

يعدّد أرسطو عشر مقولات (الماهية، الفعل، الهوى، الزمان، المكان، الموقع، الكميّة، الكيفيّة، الصلة، الامتلاك).

أنظر: ما وراء الطبيعة: (2) 1026 b 35-1026 a 2, *Métaphysique*, E, 2.

«دون العلم بكنه الفرد^(١)». ذلك أنك إذا اعترفت بكيونة ذات، حسناً: تكون قد أعطيت الوجود، وتفكرت فيه تبعاً للوجود، فإذا أضفت فوق ذلك وجوده وفق كميّات الكميّة، والكيفيّة، والموقع، إلخ، حسناً: لقد قُمتَ بتدقيق كيفيّة هذا الوجود. لكن مَنْ يضمن لك أن ليس هناك عدد كبير من ذوات يندرجون تحت خلطتك المقوليّة؟ وَمَنْ يضمن لك، خصوصاً، أنك بلغت الجوهر الجوّاني لهؤلاء الذوات أو لهذا الذات المتفرد، مثل الشمس (الفريدة في نوعها) أو سقراط (غير القابل للاستبدال، نظراً إلى أنه وقد مات لم يبقَ منه إلا الذكرى والأسف)؟

حاول أرسطو أن يتدبّر أمره في ما أثار هو نفسه من تناقض، فقام بوضع نظريّة غريبة هي في الوقت نفسه نظريّة للماهيّة، وللجوهر، وللفرادة. أوجد بدءاً نظريّة تخصّ الماهيّة، إذ يتوجب ولا بدّ أن يكون هناك ذات يندرج تحت الصفات التي تضيفها المقولات على كائن مُعيّن مُحدّد، على أوبو كايمنن^(٢) upokeiménon، وهو، بالمعنى الحرفي، ما هو مُمدّد من تحت، «سند» كما سيقول ماركس في الرأسمال^(٣). لكن قول ذلك يبقى عامّاً. هذا قد يُتيح أن تُنسب التحديدات إلى ذات، إلى الماهيّة، فيُتاح إذًا، بكلّ بساطة، الكلام على كائنات حقيقيّة (عمليّة كانت سفسطات أعداء أرسطو، الذين انتقدتهم في أعماله كافّة، تُحظرها، بالمعنى الحقيقي للكلمة، على البشر)، وليس الكلام عليها وحسب، بل كذلك، (إذ إنّ أرسطو لا ينتمي إلى المذهب الإسمي) بالكلمات، إعطاء صفات حقيقيّة لكائنات حقيقيّة.

لكن ليس في هذا ما يصف الماهيّة كذات. هذا يقتضي بالتالي أن تضاف

(١) أرسطو، ما وراء الطبيعة: Aristote, *Métaphysique*, B, 6 (1003 a 12-17); M, 10(1086 b 33).

(٢) م ن: (Z, 3 (1028 b 34-1029 a 8).

(٣) ك. ماركس، الرأسمال، م س، مقدّمة الطبعة الألمانية الأولى، ص ٣٧. [بالعربيّة، رأس المال، دار الفارابي، بيروت، ٢٠١٦، (ترجمة فالح عبد الجبار) : «لم أصوّر أبداً الرأسمالي والملاك العقاري باللون الوردي. لكن الأمر هنا لا يتعلق بالأشخاص، إلّا باعتبارهم تشخيصاً لمقولات اقتصادية، إسناداً لمصالح ولعلاقات طبقية محدّدة.»

إلى نظرية الماهية نظرية الجوهر. قد يكون الأكثر إثارة للاهتمام في ذلك أن أرسطو يستحضر المقولة نفسها، الكلمة نفسها: أوسيا ousia، للدلالة، ابتداءً من شروعه بالبحث في نظرية الجوهر، على الجوهر والماهية في الوقت نفسه. وبذا تتوقف الماهية عن كونها أوبو كايمينن، أو الـ«ما هو ممدّد من تحت». أو «الأساس»، أو «السند»^(١). ذلك أن الأوسيا تحمل مطمحاً آخر: التوصل إلى قول ما يُكوّن بالتخصيص كائناً معيّناً، وما يكون «بالتحديد الجوهر الفرد الذي يخصّه، وليس آخر». هكذا توجد لدى أرسطو نظرية كاملة حول الجوهر توحى بأن الهدف قد تحقّق، وبأن لدينا بالفعل تعريفاً يُعرّف الذات بجوهره. لكنّ هذا أبسط من أن يُركن إليه، إذ إنّ الجوهر هو كذلك فكرة أوليّة عامة. تصلح للتطبيق على كلّ كائن، فتطلّب أن يكون هذا الجوهر الجوهر الفرد لكائن معيّن، هو تطلّب عام هو الآخر.

لذا واصل أرسطو العمل، مُمرّفاً، لكن واعياً، يتساءل ما الذي يُقرّد الذات (المقصود هنا: في الكائن وفي تعريفه معاً، إذ إنّ النظريتين عند أرسطو. نظرية الكائن ونظرية التعريف، مقترنتان دائماً الواحدة بالأخرى). وكان من الطبيعي، نظراً إلى كونه في طريق مسدود، أن يقدم عدّة إجابات^(٢): ما يُقرّد، هو تارة المادة (لكن ما هي المادة؟ إنها ملتبسة عند أرسطو، الذي، رغم بعض التذبذبات العابرة، ليس مادّياً)، وتارة الحادث الطارئ، وتارة الشكل.

هل هناك من ضرورة لترجمة هذه التعابير إلى الكلام الدارج؟ في حال كانت المادة هي ما يُقرّد، هذا يعني أن ما يُعرّف هذا الحجر، أو هذا الحيوان، أو هذا الإنسان، ليس تحديد نوع المادة وحسب، بل كذلك الترتيب الفريد لتلك المادة (كأن يكون كلب معيّن أصهب الوبر، وإنسان معيّن طويل الأنف، إلخ)، كذلك مكان وزمان وجودها (كلب، كلبتي، زوجة الفرّان، أم أولادي، رئيس

(١) أرسطو، ما وراء الطبيعة: (Métaphysique, D, 8 (1017 b 10-26); Z, 4 (1029 b 12 sq.).

(٢) م ن: (1042: Z, 4-6 (1029 b 13-1032 a 10); Z, 10-13 (1034 b 20-1038 b 34); H, 1 (1042: a 5-33).

الجمهورية سنة ١٩٧٦). وفي حال كان ما يَفْرُد هو الحادث الطارئ؛ هذا يعني، إذا اكتفينا بمَثَل الإنسان، أن حَوَلَ العين كان ما حدّد المرأة التي عشقها ديكارت، والتأتأة ما حدّد جوفيه، والعَرَج ما حدّد إبليس لوساج، والنوم ساعة يشاء ما حدّد نابوليون، والنوم دائماً ما حدّد كوتوزوف، إلخ^(١). وفي حال كان الشكل (حامل وزر كلّ آمال أرسطو الخائبة، إذ إنه المسبّب الأرفع والأكثر شِداً على موضوعه) ما يَفْرُد، هذا يعني عندئذ أن الغاية، الهدف، الوجهة، هي التي تُحدّد فردية الذات، غايته الفريدة، نظراً إلى أننا، في بعض الظروف الخاصة، ومع أن «المقابر كلّها ملأى بأناس لا يُستعاض عنهم»، نعلم جيداً أن الأفراد غير قابلين للتبديل ما بينهم، وأن أنا ليس أنت، وأن زوجتي والحمد لله ليست أنا، وأن أرسطو كان يتعذّر استبداله بأيّ شخص، وأن الإسكندر ذا القرنين كان أقلّ قابلية منه لذلك، وأن العالم مكوّن من كائنات «لن يراها أبداً مرّتين»^(٢)، لذا ينبغي بالتالي إما أن نُحبّها وإما أن نُزِيلها.

وعندما يتكلّم أرسطو على هذا النحو على شكل - غاية، هو لا يقصد الوظيفة، إذ إن كلّ وظيفة يمكن أن يؤدّيها أيّ موظّف، ويكفي توظيفه، بل المقصود غائية، وغائية غير قابلة لإحلال أخرى محلّها، إذ إن العالم مكوّن على نحو يتعذّر معه إشغال محلّ واحد من قِبل كائنين، يتعذّر معه جلوس اثنين على كرسيّ واحد، إلّا بأخذ مكان الذي يشغله، وإزاحته خارجاً بالمعنى الحقيقي، الأمر الذي يُنافي الطبيعة، الـ *physis* [فيزيس]، التي تتدخل في نهاية الأمر محاولة تحقيق اللحمة النظرية لهذا التجهيز المتنقّص.

بلى، هناك طبيعة (ما دون قمرية: عالمنا في هذه الدنيا، إذ إن القمر

(١) لويس جوفيه (١٨٨٧-١٩٥١) كان ممثلاً فرنسياً: نشر ألان-رينيه لوساج (١٦٤٨-١٧٤٧) رواية الشيطان الأعرج سنة ١٧٠٧؛ كان ميخائيل كونوزوف ضابطاً برتبة فيلد مارشال روسي الذي كان منشغلاً بطرد جيش نابليون من روسيا من جهة وكان من جهة أخرى كان موهبة في البقاء غافلاً من أجل تفادي الأوضاع الحرجة.

(٢) «Alfred de Vigny, 'La Maison du Berger', in *Poésies complètes*, éd. A. Bouvet (Paris: Cluny, 1937), p. 147.»

والأنجم معفاة من الصيرورة، باعتبارها دائريّة الحركة، في حين أن الحيوانات والبشر محكومون بعدم القدرة على الحركة الدائرية، ولذا يطاولهم الموت). بلى إذاً، هناك طبيعة، وهذه الطبيعة هي نظام، نظام الأنظمة الذي يُعيّن لكل كائن فرد مكانه ووظيفته ضمن كليّة تنظيمه. هي، الطبيعة، ما يقتضي وجود بشر يكونون «عبيداً بطبيعتهم»^(١) ويظلّون كذلك مادامت «المكاكيك [جمع مَكوك] لا تدور (في دائرة) تلقائياً»^(٢)، ما يقتضي وجود رؤساء دولة بطبيعتهم. وبطبيعة الحال، فلاسفة بطبيعتهم، كي يضعوا نظرية هذه الطبيعة، السياسية في التزامها الصمت على نحو رهيب، لكن، ولله الحمد، ينوب عنها الفيلسوف في الكلام، من أجل أن يتقبل البشر الموقع المفروض عليهم كي يدور الكلّ دائرياً: أجل، يدور دائرياً، لأنّ هذه الحركة وهذه الصيرورة اللتين لا تدوران دوائر [في حالة كل كائن على حدة]، يتبيّن لنا من حاصل عملية الجمع أنّها تدور دوائر، وأنّ حاصل الجمع هو هو دائماً لا يتغيّر، بدليل تاريخ التشكيلات السياسيّة: تمرّ دوماً بالأطوار نفسها، المملكيّة، الجمهوريّة، الاستبداد، وقد عرف أرسطو قبساً منها، إذ كان ينصح الملوك ورؤساء الدولة استناداً إلى نظرية تُثبت الأحداث صحتها دائماً، مع استثناء أو استثناءين، كان أحدهما ذلك الذي كلّفه أن ينتهي، دون أن يغادر أثينا، مُبعداً. ذلك أنّ هناك استثناءات في الطبيعة، التي، مع هذا، لا تعمل «شيئاً عن عبث»، التي، مع هذا، «لا تعمل قفزات»، وما هذه الاستثناءات إلّا تلك المسوخ التي قام أرسطو، المعروف بنزاهته ولم يفتنه منها أيّ استثناء (لُقطه: الرّجل)، وضع نظرية للفرصة السانحة أيضاً)، بوضع نظرية لها أيضاً.

ها نحن نشهد كيف يحاول رَجُلٌ لبيب أن يتدبّر أمره في نظرية تخصّ الذات، عندما تكون مُدعّمة بنظرية تخصّ الكائن وبنظرية تخصّ الجوهر. وهو لم يتوصّل، كما نرى، حتّى إلى صوغ نظرية تخصّ هذا «الضرب من

(١) أرسطو، السياسة، الكتاب الأول، 2 (1252 a 2-3).

(٢) م ن، الكتاب الأول، 4 (1253 b 3)؛ الكتاب الأول، 5 (1254 a 2 sq).

أفراد»، الذي تكلم هيجل عليه بسخرية، ألا وهو الذات. ويذهب الظن، استناداً إلى عدد «ذوات [أيضاً: أتباع، رعايا (ت)] السوء» الذين يسكنون كامل أعماله، ابتداءً من العبيد الذين يرفضون أن يتقبلوا ما هم عليه، ووصولاً إلى الأهواء التي ترفض ملازمة «الوسط العَدْل»، [مروراً] برجال دولة ينساقون وراء الطموح ولا يتقبلون المصير الذي ترسمه لهم الطبيعة، وبالفلاسفة السيئيين، هؤلاء السفسطائيين الذين يرفضون تسمية الهرّ هرّاً، إلخ، أنّ هذا كان من المستحيل على أساس نظريّ.

لكنّ أرسطو كان يجد عزاءه في تفكيره بأنّ هناك في مكان ما وجوداً هو الفرد بامتياز، مُتَرَهّاً من كلّ مَادّة ومن كلّ حادث، وجوداً هو شكل خالص، يوجد بعيداً ما فوق الشمس - هي هذا الفرد الذي يشكّل عائقاً لكونه مجرد مَادّة (ناراً لطيفة) - إذ إنّ ذكاء خالص: إله. وتجنّباً للوقوع في إشكالات أرسطو، كان على هذا الإله، بعيداً عن إدراك العالم (أنت تتحدّث عن خوض مغامرة)، أن يكتفي بإدراك ذاته، بأن يكون الفكر الذي يتفكّر في نفسه، «noësis noéseos»^(١)، وهكذا يتجنّب الإزعاج. وبكونه فكراً، يكتفي بتأمّل الطبيعة من بعيد، القمرية منها وماتحت القمرية، وبأن يعمل عمله فيها بالتسيير عن بُعد (مذكّ!) كما يجدر به كفيلسوف، باعتبارها غايته، ممارساً عليها بالتالي على هذا النحو (مذكّ!) جاذبيّة طيّبة. كان في ذلك، ولا شك، منحى إلى الاستغناء عن الله، الأمر الذي أكسب أرسطو سُمعته كمدائيّ، التي كرّسها ابن رشد^(٢) في إسبانيا بين الفلاسفة العرب، فكانت بمثابة الفاجعة حلّت بالقديس توما الذي حاربه بلا هوادة - لكن كذلك منحى لتحديد الله، بعيداً من كلّ معارضة، باعتبار المقولة الأرفع التي تحتاج الفلسفة إليها رغم كلّ شيء كي تتفكّر في

(١) أرسطو، ما وراء الطبيعة: (1074 b 15 sq.) *Métaphysique*, A, 9 sq.

(٢) ابن رشد، تفسير ما وراء الطبيعة؛ كذلك، توما الأكويني، ضدّ ابن رشد، تباعاً:

Averroès (Ibn Rušd), *Grand commentaire (Tafsir) de la Métaphysique*, Paris, Vrin, coll. « Sic et non », 2002 ; Thomas d'Aquin, *Contre Averroès*, Paris, GF-Flammarion, 1999.

ما تتفكر فيه: أي العالم وعثراتها الخاصة. لكن كذلك، هذا الشيء الرهيب في ملموسيته، منحى لضمان «الطبيعة»، أي النظام القائم، نظام المعارف المكتسبة، ولا شك، حتى لو احتاج الأمر إلى تطويرها (يُعتبر أرسطو مؤسس أول CNRS [«المجلس الوطني للبحوث العلمية»] في التاريخ)، لكن كذلك النظام الاجتماعي والسياسي الذي كان في أمس الحاجة إلى تلك الضمانة. في وقت كانت الصراعات الطبقيّة تُفضي كل لحظة، وعلى نحو غير متوقع. إلى انقلابات في الدولة واضطرابات اجتماعيّة.

XV

أودّ هنا أن أتقدّم بملاحظة بسيطة عابرة. وهي أنّ فيلسوفاً حقيقياً مثل أرسطو يفكر، وأنّه يفكر على نحو متتابع منطقياً على أساس من افتراضاته الفلسفية المسبّقة. فالفيلسوف ليس رجلاً يلتقط ما يعرض له. إنّه، على طريقته، «يستجوب تحت التعذيب» ليس الطبيعة، بل أسئلته هو نفسه، ويدفعها حتّى انتزاع نتائجها. وهو يدفعه إياها حتّى نتائجها، إذا كان مثالياً (ستعالج حالة المادّية لاحقاً أدناه) يظلّ يصطدم بصعوبات، تنتج من الطابع التخيلي لافتراضاته المسبّقة ولأسئلته، وتدحضها وقائع التجربة. ويواجه هذه الصعوبات بوضع نظريّات هي هروب إلى الأمام، تنقل المسألة التي ظلت في السابق بلا حلّ إلى مسألة جديدة، باقية مجدداً بلا حلّ، وهكذا دواليك، في سبيل حلّ التناقضات المعلّقة ونظريّاتها المتناقضة كافّة، إلى أن ينتهي الفيلسوف بالعودة إلى البيت، إلى نقطة الانطلاق، وبالطبع، دون أن يدري: عودته إلى فكرة الوجود التي كان يتظاهر بالتساؤل في شأنها، لكن مضيفاً إليها، كصفة مُلازمة، ما بذله من جهد فكريّ جبار، وهذا ما يجعل الوجود يتحوّل إلى فكر، إلى فكر يفكر نفسه، أي إلى تجسيد الفيلسوف نفسه، الذي كرس كلّ الخطاب الدؤوب الذي ألقاه كي يضمن لقراءه، وللذين يمكن أن يتأثروا بهم، أن النظام الطبيعي، أي النظام القائم، النظام الاجتماعي والسياسي، هو «مطابق للطبيعة»، أي إنّه جيّد، وأنّ من الجريمة المساس به.

سيقال إنّ هذا الجهد الجبار يذهب عبثاً، نظراً إلى كونه تحصيل حاصل. هذا غير صحيح. ذلك أنّ الفيلسوف، إذ يطرح في طريقه هذا السؤال أو ذاك، يكون، دون أن يدري، قد مرّ بمسائل حقيقة: بل صاغ مقولات ومفاهيم نظريّة للمساعدة في الوقت نفسه على طرح مسائل علميّة وعلى حلّها. وتاريخ الفلسفة يبيّن ذلك بجلاء باهر. أن يكون أرسطو قد سبق نيوتن عشرين قرناً

إلى فكرة التسيير عن بُعد، كما سبق فرويد اثنين وعشرين قرناً إلى فكرة مقونة المحرّك الساكن، التي تُلخّص، في تقريب أوليّ، حال المحلّل النفسي، يُبيّن ذلك بما يكفي من الوضوح. وأخيراً عرض عالم تشيكيّ في الرياضيات، مثلاً، ما يبيّن أنّ في الإمكان أن نجد لدى أرسطو استباقاً للهندسات غير الإقليديّة (ليس في ذلك بذاته ما يستدعي الدهشة، إذ إنّ نظريّة الموقع لدى أرسطو مرتبطة بالكائن، وليس بحجّز الهندسة الإقليديّة). وفي نطاق الأمثلة الأقلّ إبهاراً والأكثر تواضعاً، نعلّم تماماً أنّ مقولتيّ الماهيّة والجوهر، اللتين ثبتّهما على نحو وحيد الجانب نسبياً في مكانهما الخاصّ بالفلسفة المثاليّة، قد هيمن على كامل التفكير حتّى نهاية القرن الثامن عشر، لا في الفلسفة وحسب، بل في العلوم أيضاً.

كان لا بدّ من هذه الملاحظة لتبيان بماذا (وليس في المجال الاجتماعي والسياسي، حيث يبدو الأمر بديهيّاً، وحسب، بل كذلك في الفلسفة وفي العلوم) تُقدّم الفلسفة مفارقة كونها في الوقت نفسه عدماً تامّاً، باعتبارها كلاميّة تخيّلية، ومفيدة جداً في الملموس. أتكلّم هنا على الحالة الأكثر صعوبة، حالة المثاليّة، إذ تكون الأشياء في حالة المادّيّة أكثر بداهة، نظراً إلى أنّ هذه الوظائف تكون أكثر وقوعاً في نطاق الوعي. هذا يُفسّر، من بين ما يُفسّر، أنّ العلميين (حتّى في ميدان الرياضيات) يزدرون الفلسفة ويستغنون عنها في الظاهر، معتبرين إياها لعبة عبثيّة، في حين أنّهم عمليّاً، ودون إدراك منهم طبعاً، واقعون في أسرها. هي يمكن أن تكون عقبة أو عوناً غير مُدرّك؛ وعلى أيّ حال، هي توجد في حقل ممارستهم النظرية، وتلعب، وفق الظروف، دوراً على هذا القدر أو ذاك من الأهميّة. ولا يُغيّر في الأمر شيئاً كونهم، بالطبع، لا يفتنون إلى ذلك. وهذا قد لا يكون المثلّ الوحيد على أناس وعلماء تدفعهم ضرورة يعيشونها كما لو أنّها حرّيتهم، بينما هي تقودهم في الواقع من طرف الأنف. إلى أين وإلى متى؟ سنرى هذا في مكان آخر.

XVI

لا يسعني الانتقال من أرسطو إلى النظريات المثالية البرجوازية حول الذات دون أن أتوقف عند حدث فلسفي بالغ الأهمية، يتنافر مع التقاليد المثالية، هو ما جاء على يد الرواقين وإبيقورس.

فقد حدثت لديهم ثورة فلسفية تهّم مباشرة التكوّن الدؤوب للمادّية. وفعلًا جاء الرواقيون^(١) (لا أتقيد هنا بالتسلسل التاريخي) بمنطق مذهش، وضع نهاية للفرضيات المسبقة الخاصة بمنطق الوجود، وبالتالي استهوى مناطق الحدائث (حتى لو كانوا نيو-ضعيفين، وهذا قليل الأهمية راهناً). لقد تخلّوا فعلاً عن إلحاق (إخضاع) الكائنات والوقائع بمقولات موجودة مسبقاً. باختصار، هم رفضوا البدء بالأصل وبالوجود، وتجروا على عدم البدء بشيء: لاشيء المعنى هذا المتمثل بالوقائع إيّاها.

يمكن تلخيص كلّ مسلكهم بالجملة الوجيزة التالية: «إذا... إذا». إذا كان البشر فانيين، إذا، ليس من حياة أخرى، إذا، ينبغي طلب السعادة في هذه الدنيا، إذا ينبغي الكفاح في سبيلها بالشكل المستطاع (هو بالنسبة إليهم حالة اللاإنفعال، حالة اللاتأثر، التي كانت تحمل معنى في عالم تسوده الصراعات الطبقيّة والحروب الرهيبة)، إلخ. والغاية، كانوا ينطلقون من الواقعة، يدرسونها، ويستخلصون النتائج التي تكون كامنة فيها، دونما أية إضافة. لقد تعوّدنا النظرية والممارسة هاتين، في علومنا الاختبارية. لكن ينبغي أن نُحسن تقدير الشحنة الثورية في عادتنا تلك. إنها نهاية الفكر التي تسبق العالم كنموذج له، وتسيطر عليه بما لها من

(١) تمكن مراجعة: ديوجين لايرس، حياة وتعاليم الفلاسفة البارزين؛ وأعمال ندوة عن «منطق الرواقين» في شانتني، أيلول/ سبتمبر ١٩٧٦، تبعاً:

Diogène Laërce, *Vie et doctrines des philosophes illustres*, Paris, Livre de poche, coll. « Pochethèque », 1999, Livre VII, § 41-§ 84, p. 819-845.

سُلطان، وتقوده إلى غايته المحتومة. إنها نهاية البحث عن تعريف للذات الفردي بالماهية والجوهر.

ليس هناك سوى عالم واحد (إلا أن هناك إمكان لوجود عدد غير محدود من العوالم، وليس لفرضية اللامحدودية هذه سوى معنى واحد: إظهار الوجود العَرَضِيَّ لكلِّ عالم، وبالتالي لهذا العالم)، وليس لهذا العالم أصل ولا غاية. يعيش البشر في هذا العالم بأفق وحيد هو ما يدركونه بالحسِّ وم يعملون، وعليهم أن يتدبروا أمرهم مع هذا البؤس دون أن يأملوا أبداً بخلاص من ارتباكهم ومحدوديتهم يأتيهم من إله أو سيّد. هذا لا يمنعهم من مواصلة العيش، ومن إغناء معارفهم، وفقاً لمبدأ «إذا... إذا»، والعمل بناءً على هذه النتيجة، لكنهم لا يستطيعون أن يأملوا شيئاً، لا من طبيعة، موجودة، ولا من آلهة، تكون، إن وُجدت، في غاية اللاتأثير. هكذا كان الرواقيون يتقبلون الآلهة. مُبعدين إياها إلى منفى، كما كان المستبدون الجدد يعاملون مُعارضيهـم. سياسة رائعة، بلا سفك دماء، شرط أن يكونوا على يقين من أن معارضيهم لا يستعيدون قطّ، ما يكفي من القوة لمعاودة الهجوم. الآلهة الضعيفة، شيء مريح. وكان أن أدى هذا التفكير البسيط إلى تطوّرات هائلة، عندما حان وقتها. في العلوم وفي السياسة، كذلك إلى أسلحة ضدّ الدين وضدّ الاستبداد.

أمّا إبيقورس^(١) فذهب أبعد من ذلك بكثير. ذلك أنه لم يكتفِ، عبر فرضية تعدّد العوالم، بالإشارة إلى الطابع العَرَضِيَّ لهذا العالم، بل دخل في التفصيل، وبيّن، بالتفكر في الطابع العَرَضِيَّ، كيف يؤدي هذا الأخير عمله. إبيقورس، هو الآخر، لم ينطلق من أصل ما (يكون دائماً أصل قصديّ وغاية: الأصل ينطوي بالكامل على كلّ حقيقة الأشياء، ومع حقيقتها، غاياتها المحتومة، أي مآلاتها، وبالتالي دور كلّ فرد في الدولة). انطلق إبيقورس من «واقعة» غريبة استوحاها من ديمقريطس. ألا وهي أن العالم، منذ الأزل (لأن العالم أزليّ،

(١) أنظر «رسالة إلى هيرودوت»، من إبيقورس: *Épicure, Lettres, maxims et autres textes*, Paris, GF-Flammarion, p. 61-63, 64-65, 70, 74-75.

أطروحة مادية بامتياز) يتكوّن من ذرّات، من جُسيمات غير قابلة للقسمة (أفراد كاملة لكونها غير قابلة للتقسيم، الأمر الذي يُحلّ جزءاً من مسألة الذات)، تسقط في الفراغ، سقوطاً متوازياً، كقطرات المطر. نَجِد صورة المطر في قصيدة [الشاعر اللاتيني] لوقريتيوس الإبيقورية: في طبيعة الأشياء^(١). لا شيء يحدث، طبعاً، وفق هذه الفرضية. والحال، كان من المهمّ، قبل كلّ بداية، ألا يحدث شيء، أن يسود بالتالي عدم الحَدَثان، لكن ليس عدم المادّة، كما أنّ من المهمّ ألا تكون المادّة هذه غير مُشكّلة، بل من المهمّ أن تكون معرفة بدقّة، نظراً إلى كونها مؤلّفة من ذرّات متشابهة تماماً وخاضعة للجاذبيّة في الفراغ، وجاهزة، في حال سنحت الفرصة، للحدوث. يجب إذاً، كي يكون العالم، ألا يكون شيء حَدَث قبل بداية العالم، إنّما أن يكون في الوجود كامل المادّة التي من شأنها أن تُشكّله: وإلا، نكون واقعين في المثاليّة. كيف يكون للعالم إذاً، أن يبدأ؟ يكون ذلك بمقتضى خاصيّة في الذرّات، المِيلان (ال«كلينامن»، "clinamen")، الذي يُمكنها من الانحراف غير المحسوس (بفارق لا يُذكر) عن خطّ وقوعها المستقيم. وبالضرورة، عندما يحدث هذا، تلتقي الذرّة المنحرفة الذرّة المجاورة. وبذلك نشهد، وفق إبيقورس، أنّ بداية العالم إنّما تعود إلى الحَرَف، الانحراف. الانحراف وليس السوِيّة، ما يشكّل نقداً جذرياً لكلّ سوِيّة، أكانت منطقيّة، أو حقوقيّة، أو أخلاقيّة، أو سياسيّة، أو دينيّة، هو الذي يكس كلّ هذه الأحكام المسبّقة من مسرح العالم، ويترك الأشياء تحدّث وفق ضرورة الانحراف والتكوّم.

وإذ تتلاقى الذرّات على اختلافها، وتتكوّم، إنّما تُنتج بالفعل الكائنات التي نعرفها بفرادتها، والتي تُكوّن عالمنا، العالم الوحيد الذي نعرف. الاختلاف في التكوّم يُنتج الاختلاف في التكوّن وفي الشكل وفي المظهر، الأمر الذي يُحلّ مسألة الذات المفرد على نحو بسيط. تتعلّق النقطة الرئيسيّة في هذه النظريّة،

(١) De rerum natura / في طبيعة الأشياء، النشيد الثاني، الأسطر ٢١٦-٢٩٣؛ النشيد الخامس، الأسطر ٤٣٢-٤٩٤.

عدا أطروحة الحَرْف - الانحراف، بأطروحة التلاقي، باعتباره مفهوم العَرَض مُطَوَّرًا. ذلك أن لا شيء يَخْصَّ سَلَفًا ذَرَّةً مُعَيَّنَةً بأخرى، ومع ذلك، يَتَجَّ كَرَّ شيء عن هذا التلاقي العَرَضِيّ، الذي يقع في المادّة، تَبَعًا للمادّة كمبدأ. قدّم إبيقورس في الفلسفة، بأطروحة التلاقي هذه، منحى في التفكير بالغ الأهميّة. لم يَعه حتّى الآن سوى مكيافللي وسبينوزا وماركس. أن يكون كلّ شيء تلاقياً. إمّا بين جزئيات عناصر أوليّة، وإمّا بين أجسام أو ذوات مركّبة، أن يندرج كلّ تلاقٍ تحت عنوان هذا التلاقي الآخر بين الزمان والمكان ومحتواهما المسمّى مصادفة (من كلمة أخرى تکرّر معنى: التلاقي، إنّما في شكل الملتقى)، وأن يكون كلّ تلاقٍ، في الظروف المذكورة أعلاه، ظرفيّاً، وظرفيّاً بالضرورة، فهذا ما يفتح على الأحداث، أي على التاريخ والزمن، رؤى غير مسبوقه.

فمثلما يمكن لتلاقٍ^(١) أن يقع، يمكنه أن يمتنع: يمكن بكلّ بساطة أن يكون فرصة ضائعة، ألا يحصل، (البرجوازية الإيطالية في القرن الرابع عشر ونمط الإنتاج الرأسمالي: فرصة تلاقٍ ضاعت)، يمكن أن يكون مجرد لقاء عابر (رجل، امرأة) (لويس الرابع عشر والسلطان التركي، الولايات المتّحدة الأميركيّة والصين) أو التقاء مستديماً (حُبّ ناجح، ماركس وإنغلز، إلخ). يمكن أن يكون تلاقياً سابقاً لأوانه (أرسطو والهندسة غير الإقليديّة)، فيمرّ دون أن يلفت الانتباه، أو تلاقياً بعد الوفاة (ماركس وسبينوزا)، في هذه الحالة يكون خصباً، ويفشل في حالات أخرى (ليون بلوم وماركس).

(١) أنظر رسالة من ألتوسير إلى ماکتشيوكي مؤرّخة في ١٥/٤/١٩٦٩، في مراسلة بين الحزب الشيوعي الإيطالي وألتوسير، بالإيطاليّة:

Macciocchi, *Lettere dall'interno del P.C.I. a Louis Althusser*, Milan, Feltrinelli, rééd. 1969, p. 338-361.

لا تزال هذه الرسالة غير منشورة بالفرنسيّة، ونسختها الأصليّة الفرنسيّة محفوظة في متحف النشر المعاصر في كان. «يمكن للتلاقي أن يحدث أو ألا يحدث. يمكن أن يكون "لقاءً سريعا"، عابراً نسبياً كمصادفة، فلا يُفْضي عندئذٍ إلى اندماج [...]». إن تلاقياً يكون أو يصبح تلاقياً مديداً يتخذ بالضرورة شكل اندماج" (أنظر الصفحات ٣٤٤-٣٤٥ من الطبعة الإيطاليّة).

لكن إذا مضينا قُدماً في مفهوم التلاقي، آخذين في الحسبان شروط نجاحه كما شروط فشله، ينبغي أن نقول إن تلاقياً لا يقع إلا إذا الشيء «أُخذ»^(١): يجب أن يكون للذرات علائق كي يعلّق بعضها ببعض. فالتلاقي عندما «يأخذ»، يكون قد وقع. يمكن بالطبع أن نحدّد شروط هذا «الأخذ»، لكنّه لا يكون ممكناً على نحو أكيد إلا في ما بعد (nachträglich) كما سيقول فرويد^(٢)، دون أن يدرك كونه يستعيد فكرة لإبيقورس)، فإذا وقع في ما قبل، وهذا بالتأكيد ليس من المستحيل، وإن ظلّ إمكان وقوعه احتمالاً نسبياً، يتوقّف ضمان وقوعه على مقدار التحقق من انتظام وتيرة تكرار حدث سبق حدوثه في ظروف يتأمّن التحقق منها بمعرفة تغيّرها.

وهكذا إذا، يقع التلاقي، إنّه «يأخذ»، مثلما «يأخذ» الماء فيصبح جليداً، ومثلما «يأخذ» المايونيز، ومثلما «تأخذ» سلطة الدولة على وعي الناس، ومثلما أن نمط إنتاج ما «يأخذ». ومما يستحقّ الانتباه والتفكير، أن هذا «الأخذ»، (prise) يستتبع [في اللغة الفرنسيّة] المفاجأة (surprise)، والهوة (méprise)، والتكرار (reprise)، والتّرك (déprise)، والنفوذ (emprise)، كما كلّ ما في اللغة الألمانيّة يتعلّق بالتصوّر والإدراك (begreifen, Begriff)، إلخ. [للقارئ العربيّ أن يضيف من لغته الفلسفيّة أمثلة على هذا التشعب في الدلالات بالاشتقاق من مصدر واحد (ت)]. ما أريد أن أقول هو أن إبيقورس، بأطروحاته حول الميلان - التلاقي - الأخذ أعطانا ما يتيح لنا الفهم الدقيق لما استهدفه المثاليّون وفشلوا في بلوغه: للعِلْم، انبثاق ذاتٍ مُعيّن، هو تحديدٌ وليس آخر.

- (١) اقترح ألتوسير مفهوم الـ«أخذ» في نصّ من سنة ١٩٦٦ لم ينشر خلال حياته، «ثلاث ملاحظات حول نظريّة الخطاب»، كتابات في التحليل النفسي...، م س، ص ١٤٣: [...] «إنّني أستخدم هنا تعبير «أخذ» بالمعنى المقصود في قولنا إنّ صالفا المايونيز «أخذت». انظر، مثلاً، «الحياة الجنسيّة في عِلْم مسبّات الأمراض العُصائيّة» (١٨٩٨)، في: الأعمال الكاملة، م س، المجلّد الثالث، ص ٢٣٤ - ٢٣٥: «يبدو أنّ الغرائز الجنسيّة يجب أن تكون، لدى الإنسان، مُخزّنة [...] وهي تطلق فعلها، وقت ظهورها، بأقلّ قدر من طاقتها فقط؛ ويكون فعلها في ما بعد أقوى بكثير، ولا يستطيع أن يكون فاعلاً إلا في مراحل لاحقة من النضج.»

XVII^(١)

ما لبث هذا التصرّو الجريء ببساطته، وندراً ما كان مفهوماً، أن تَمَتْ تغطيته (كما كان في إمكان هوسرل أن يقول)، مع بدايات الرأسمالية، بفكرة مختلفة تماماً، كانت تستمدّ صلاحياتها من القانون البرجوازي، المأخوذ من القانون الروماني، في ظروف تتيج له، تحديداً، أن «يأخذ» أو أن «يأخذ مجدداً». تغيّر عندئذ نموذج الذات ليصبح الذات بالأحقية، وانتصر هذا النموذج في كلّ مكان تقريباً. لا لكونه طرد المقولات القديمة (الماهية، الجوهر، إلخ) من عالم الفلسفة، إذ إنها ظلّت تقوم بوظيفتها، لكنّه استلم الراية من تلك المقولات تاركاً لها القيام بعملها دون المساس به تقريباً، لكن مع إشرافه على عملها هذا.

ماذا كان شأن هذا الذات بالأحقية إذا؟ لنلاحظ أنّه لم يتدخّل في الفلسفة، كما هو، مباشرة، بل في شكل بديله في الإيديولوجيا القانونية، الذات - الأصل - المالك - المؤلف - الممثل، وباختصار، الإنسان باعتباره ذاتاً، أو، أيضاً، الشخص الإنساني. لكن كي نفهم أنّ الإنسان تعميماً هو ما شغل الفكر بوصفه ذاتاً، ينبغي الرجوع إلى الذات بالأحقية.

يُعتبر كلّ فرد إنسانيّ، بالنسبة إلى القانون البرجوازي، ذاتاً بالأحقية. عبارة «ذات ب...» تعني أنّه حائز على مؤهلات حقوقية محدّدة: في مقدّماتها كونه يملك خيراتٍ وله أن يتنازل عنها في التبادل التجاري. الذات بالأحقية هو إذاً، مالك خيراتِه، لكن كي [يكون كذلك]، عليه أولاً أن يكون مالك نفسه وإرادته، ما يجعله حرّاً الإرادة. فهو يملك خيراتِه بكلّ حرّية، ويتنازل عنها بإمضائه عقْد تبادلٍ حرّاً مع آخر. كلّ الناس إذاً، متساوون في ما بينهم، بوصفهم ذواتاً

(١) يستعيد هذا الفصل أطروحات قدّمت بصورة أوّلية في «إعادة إنتاج علاقات...»، م س، ص ٩٣.

بالأحقية، باعتبار الحرية الحقوقية تخصّ الجميع. ليس في هذا الشرط، كما بدا، شيء من حُلْم طوباوي، بالنظر إلى أنّه لا يعدو كونه يُعرّف الواقع الفعليّ للشروط نفسها التي تحكم التبادل التجاري، الواقع الفعليّ الذي كان في صدد أن يُعَمِّم. الحقوق هي واقع بالفعل ولا تقول إلاّ الواقع الفعليّ. قد يكون هذا الواقع الفعليّ الذي تقول واقع الحقوق التجارية، لكن في هذه الحالة يتطابق الحقّ مع الواقع الفعليّ، وفي ذلك خاصيّة طالما لاحقتها الفلسفة المثاليّة بأوهامها عبثاً.

هذا الواقع فعلاً بالأحقية هو المستعاد في الإيديولوجيا القانونيّة لدوافع مبدئيّة مثيرة للاهتمام. فمن المشروع أن يُطرح السؤال عمّا يجعل الحقوق، التي تبدو كافيةً نفسها، مزدوج أو تستكمل نفسها بإيديولوجيا قانونيّة. الأمر مع هذا بسيط، إذ إنّ الحقوق، مع كونها تُشرّع رسمياً العمليّات التجاريّة كافّة، إنّما لا تفرضها إكراهاً (شأن الدولة والبوليس) ولا تُمضيها إجباراً (شأن الأخلاق). هي إذًا، في حاجة إلى المُلحق المزدوج بالدولة وبالإيديولوجيا الأخلاقيّة، وهذه الأخيرة غير منفصلة عن الإيديولوجيا الدينيّة، أقلّه ما دام الدين موجوداً. ما نسَمّيه عندئذٍ الإيديولوجيا الحقوقية هو هذه الإيديولوجيا الوسيطة بين الحقوق الخالصة والإيديولوجيا الأخلاقيّة-الدينيّة، الإيديولوجيا التي تأخذ المقولات الحقوقية على عاتقها، معطية إيّاها شكلاً مقبولاً من الأخلاق ومن الدين. وتجري عمليّة الانتقال والتحوّل هذه بإزاحة لمقولة الذات، الذي يتوقف عن كونه مجرد ذات بالأحقية (ذي صفات محدودة) ليصبح ذاتاً إنسانياً، قادراً على الاضطلاع بالمقولات الحقوقية، إنّما كذلك بالمقولات الأخلاقيّة وبالمقولات الدينيّة: هكذا يتسنى لهذا الذات الجديد أن يُضيف إلى مقولات المِلَكِيّة، والحرّيّة، والمساواة، المقولات الأخلاقيّة التي تخصّ الأخوة، والكرّم، والضمير الأخلاقي، والنّيّة الطيبة، والاستقامة، بالإضافة إلى المقولات الدينيّة التي تخصّ الخليقة المحدودة، التي خُلِقَتْ من أجل خلاص هذا الذات الجديد، عبر الخطيئة والافتداء الذي يضمن له

الحياة الأبدية. ولما كانت هذه الإيديولوجيات الحقوقية والأخلاقية والدينية تَمَسُّ بالطبع إيديولوجيا الممارسة سواء أكانت شُغلاً على الطبيعة أم شُغلاً بشر على البشر (الإنتاج، السياسة)، يصبح هذا الذات الجديد، إلى ذلك، ذاتاً نشيطاً، وناشطاً مسؤولاً عن أعماله، واعياً لمشاريعه، سيّداً (أو لا) على أفعاله. ومسدّداً الحساب في نهاية النهايات، ليس أمام الله، بل أمام محكمة التاريخ. مع أنها ليست بمحكمة، إلّا في نظر هؤلاء المثاليين غير المغفور لهم الذين يريدون للعالم، حتّى عندما يكون لادينيّاً ورأسماليّاً، أن يكون ذا معنى.

بيّن ماركس أنّه على أساس من الإيديولوجيا القانونية تَمَّت إقامة كامل بناء الفلسفة البرجوازية، التي يمكن القول إنّ كانط هو ممثلها الأكمل، أقلّه حين كانت البرجوازية تطمح إلى السلطة. فكانط، من زاوية النظر البرجوازية. فيلسوف ماديّ حقيقيّ. فقد وضع حدّاً لفلسفة الوجود، مواصلاً نقد الكائن والماهية، النقد الذي كان لوك وهيوم قد افتتحاه ضدّ لايبنتز. وقام كانط بإبعاد الدين من نطاق العلوم والأخلاق، ليحصره في الزاوية الضيقة التي تخصّ مُسَلِّمات العقل العمليّ، كزائدة لدى الأخلاق التي تستطيع الاستغناء عنه إن شاءت، لولا الفكرة التي كان كانط يحملها عن نقاء الأفعال الأخلاقية، التي لا يوجد لها، كما كان يقول، أيّ نظير في العالم: كان يجب ضمان (هذا الضمان دوماً) وجودها في مكان ما، وإلّا وقعنا في ما كان في نظره، عن غير حقّ، تجريبيّة. طرّد كانط من المعرفة العلميّة، مثلما طرد المسيح التّجَار من المعبد، العلوم المزيّفة كافّة، العلوم التي لا موضوع لها (ما وراء طبيعة الوجود، علم الوجود النفسيّ، علم النفس الوجودي، اللاهوت الوجودي). وأوجد نظريّة معرفة (نقد العقل الخالص ونقد الحكم العقلي) مكرّسة بكاملها لكنّس [مقولة] الوجود، وللدفاع عن الفكرة القائلة إنّ المعطى للمعرفة الإنسانيّة ليس الوجود، بل الظاهرات، والمعرفة هذه تكون، جزئياً، قَبْلِيّة، أي مستقلّة عن كلّ تجربة، في أشكالها الخالصة، سواء أكانت أشكال الإدراك الحسيّ أو أشكال الإدراك المجرّد والعقل. وبيّن كانط أن الكوجيتو (الـ «أنا أفكر» تبع ديكارت)

لم يكن وجودياً، ولا بالأحرى نفسياً، أي تجريبياً، بل كان «متعالياً» (أي فوق كل اختبار)، إذ إنه كان يقدم الوحدة التي لا يمكن أن تكون إلا قلبية، والتي تربط العناصر كافة بعضها ببعض، سواء أكانت تخص إدراكاً حسياً أو تفكيراً علمياً، حتى لو كان بدوره قَبْلِيّاً (الرياضيات، كجزء خالص من الفيزياء)، أو تجريبياً (الجزء الاختباري من الفيزياء).

وما حققه كانط، في ما خص المعرفة، بواسطة الذات الخالص لديه، حققه كذلك بواسطة ضميره الخالص في ما خص الأخلاق، مبيّناً أن ما من فعل أخلاقي يمكن تصوّره دون هذه القلبية التي تُمثّلها النية الحسنة، بالإرادة الخالصة لفعل الخير^(١)، دون أيّ حافز تجريبي. ويبنّ كانط، وهذا المدهش لديه، إذ إنه ليس من طينة سارتر، أن هذه النية الحسنة الخالصة تستتبع بُنية كاملة من العقل العملي، أي من العقل الأخلاقي، الحائز هو الآخر على مقولاته الخالصة، وأحكامه الخالصة، وعقله الخالص، وغاياته الخالصة، وهذا مأخوذ بمعنى عادي، بالنظر إلى أن كل شيء في الأخلاق يكون خالصاً، لكنّه في الوقت نفسه ضروري، لأن الأخلاق، التي لا تكون أبداً خالصة في الحياة الواقعية، تستوجب تمييز الخالص فيها كشرط لغير الخالص، حتّى لو كان غير الخالص هذا منسوباً إلى الأهواء والمصالح الإنسانية، وإلى «المَرَضِيّ» الذي ربّما يكون الإنسان قد اختاره «بحرّية» منذ الأزل، في نوع من الخطيئة الأصلية، إذ إنه متعلّق به إلى حدّ أن حياته كلّها تكون محكومة به، ضدّ خالصيّة العقل العملي.

لن أشدّد على ما هو معروف من أن هذا التّصوّر نفسه حول الذات الخالص، عند كانط، إنّما يحكم كذلك، عند كانط، نظريّة الفنّ، كما نظريّة المجتمع والتاريخ. فهو لم يكن مجدّداً إلى هذه الدرجة في كلّ هذه الميادين، إذ سبقه إلى هذا التّصوّر فلاسفة القرن الثامن عشر، هيوم، ولوك ومن جاؤا بعده (هيوم وشركاه).

(١) كانط، أسس ماورائيّة الأخلاق، م س، ص ٥٧. «ما يجعل من النية الحسنة ماهي عليه، ليس ما نقوم به من أعمال أو ما تحقّق من نجاحات، ليس أهليّتها لبلوغ هذا الهدف المرسوم أو ذاك، أنّها المشيئة ليس إلّا؛ أي إنّها حسنة بذاتها [...]».

كان لهذا التصوّر أفضليّة كبرى في كونه يؤكّد أنّ الكائنات الموجودة في العالم هي ذوات بالفعل، ذوات خالصة من جهة، ومن جهة، أخرى، ذوات تجريبية، وهذه الأخيرة بوصفها على هذا النحو، ذوات ليس للمعرفة وحسب، بل وللحقوق، والأخلاق، والسياسة، والذائقة، والدين. وبالتالي تكون مسألة ما إذا كان الذات «هذا الذات بعينه أم الآخر» محلولة مبدئياً، مع هذا الفارق، الذي يظلّ مسألة معلّقة، حول ما إذا كان في الإمكان استخلاص واقع فرادة ذات بعينه ولو مع التحقق من كونه ذاتاً بصورة عامّة. وهذا أحد الأسباب التي جعلت كانط يرفض إمكانية أن يتأسّس علم النفس يوماً كعلم، كما يرفض ذلك حتّى في ما خصّ التاريخ، إذ لمّا لم يكن في الإمكان أن يطبّق عليهما غير الكميّة، ولمّا كانت الكيفيّة نفسها مقولة تجريدية، كان من المحتّم دوماً أن يفوتهما إدراك ما يميّز الفرادة بالتعريف (الخاصيّة الفردية). وكان أنّ التاريخ الفعليّ يبيّن أن كانط كان على خطأ، وأنّ خطأه يعود تحديداً إلى كونه بنى تصوّره كلّ على الإيديولوجيا القانونية تبع الذات.

XVIII

مع ذلك، كان هناك قبل كانط مَنْ سلك، وباحتياطات غاية في البراعة، طريقاً أخرى: مادّية. إنّه سبينوزا. بدأ سبينوزا بكلّ بساطة من الله. كتب يقول: «هناك آخرون يبدؤون من الفكر (ديكارت)، أو من الكائنات (القديس توما)». هو يبدأ من الله^(١). كان ذلك منه جسارة خارقة، قلّما توجد في التاريخ. ذلك أنّ البدء بالله يعني البدء من الأصل والغاية في الوقت نفسه، وبالتالي، من زاوية التسلسل المنطقي لأفكاره، وَضَعَ هذا الثنائي، الذي يشكّل كلّ مثالِيّة في الفلسفة، بين هلالين بالمعنى الحقيقي. البدء من الله كان صنو أن يقال في الوقت نفسه أن لا وجود لشيء في العالم عدا الله، وهذا يفضي إلى القول، في وجه اللاهوتيين، الذين لم يُخطئوا الظنّ، بأنّ الله إذ يوجد في كلّ شيء، لا يوجد في شيء، وبالتالي ليس موجوداً. لكن سبينوزا كان أيضاً، في حاجة إلى الله كي يُسند إليه كلّ الصفات الممكنة (غير محدودة العدد) التي تُعبّر عن جوهره الخاصّ، وتكون واحداً مع جوهره الخاصّ، غير قابلة للتمييز منه إطلاقاً، لكونها تندمج فيه، وبالتالي كي يفسّر سلفاً الطاقة الفريدة لكلّ الذوات كلّاً بفرادته، سواء أكان جماداً أم حيواناً أو إنساناً. وهنا كذلك، لم تسر الأمور دون بُنية، إذ لمّا كانت الصفة المُسندة غير محدودة (باعتبار أنّ الصفتين الوحيدتين اللتين يعرفهما الإنسان هما الحيّز - المادّة - والفكر)، كان لا بُدّ من وجود وسيط يتيح الانتقال من الله إلى الأفراد ذوي الفريدة كأنماط محدودة (نمط = تحوّل،

(١) «حول الأخلاق عند سبينوزا»، في: لايبنتز، الأعمال الكاملة والرسائل، م س، ص ٣٨٤-٣٨٥ من المجلّد III، من السلسلة السادسة، (الطبعة الألمانية ١٩٨٠، Berlin, Akademie). كتب لايبنتز: «على الله من الأشياء [...] يبدأ الفلاسفة عامّة من المخلوقات، ديكارت يبدأ من الفكر، أمّا هو فيبدأ من الله.»

«Mons. Tschimhaus m'a conté beaucoup de choses du livre Ms. Spinoza [...], Il pretend de demonstrier de Deo des choses [...] *Vulgus philosophiam incipere a creaturis, Cartesium incepsisse a mente, se (Spinoza) incipere a Deo.*»

كيفية صفة). كان هذا [الوسيط]، بالنسبة إلى سبينوزا، النمطين غير المحدودين (مثلاً، المكان كمفهوم هندسي، والعقل الفاهم)، اللذين تُنتج أشكالاً تدامجهم هذه التوليفات التي أسماها سبينوزا بكلمة غريبة أحبطت المعلّقين، باستثناء م. غيرو^(١)، «وجوه الكون الشامل»، («facies totius universi»)، وهي وجوه رُبما كانت عبارة عن القوانين الأكثر عمومية التي تحكم مجموع الأجسام من جهة. ومجموع الروحيات من جهة أخرى.

من البديهي أن في مثل هذا التصوّر يسقط التمييز بين الذات والموضوع. وتسقط مسألة الحقيقة، وتسقط مسألة الحقيقة، وتسقط مسألة معيار الحقيقة. وتختفي بالتالي نظرية المعرفة، بدءاً من المبدأ. وتأخذ مكانها النظرية الغريبة حول «أنواع المعرفة الثلاثة»، معطاة كواقع فعلي، ومستثناة من كلّ مسألة تتعلق بالأحقيّة، ويُحكى فيها عن نوع أول من المعرفة، أو التخيل، ولما كان سبينوزا قد نَبهنا إلى ضرورة التخلي عن مقولة الموهبة، هذا النوع الأول من المعرفة حيث يبدو أنّ الموهبة المزعومة هذه تدلّ بالأحرى على عالم، عالم المعطى المباشر. سبينوزا لم يُسمّه بعالم الإيديولوجيا، لكن من الجائز أن يذهب التفكير إلى ذلك، وخاصّة بعد قراءة المقالة اللاهوتية السياسية، حيث المتخيّل هو ما يدركه كلّ الناس ويُصدّقونه، بما فيهم الأنبياء، هؤلاء الذين يحتلون المواقع المتقدّمة من المتخيّل، إذ إنهم يسمعون الله دون أن يفهموا ما يقول، لكنّه حقيقي^(٢). ذلك أنّ الغريب في هذا المتخيّل هو أنّه يتضمّن جزءاً حقيقياً، الحقيقي جزئياً، الحقيقي كغير المُصاقب، الذي يحيل إلى الحقيقي المصاقب، الحاضر بذاته وغير المحجوب وراء النوع الثاني من المعرفة، حيث يتخذ مظهر الحقائق الشائعة التي تعمل عليها العلوم والفلسفة.

M. Gueroult, *Spinoza I. Dieu (Éthique, I)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 318; *Spinoza II. L'Ame (Éthique, II)*, Paris, Aubier, 1974, p. 169 sq.

(٢) سبينوزا، المقالة اللاهوتية-السياسية، م س، ص ٥٤. «كانت التمثيلات النبوية [...] عند زكريّا أكثر غموضاً من أن يتمكن هو نفسه من فهمها بلا تفسير، كما يتبيّن ممّا يرويه في شأنها؛ أمّا تلك الصادرة عن دانيال، فلم تُفهم من النبي نفسه، حتّى بعد التفسير.»

لكن سيقال: وماذا عن الذوات؟ إنها متخيَّلة في النوع الأوَّل؛ وقد تكون معلومة، لكن على نحو تجريديّ، في الحقائق الشائعة الخاصّة بالنوع الثاني. إلّا أنّ سبينوزا كان يخيِّب لها مفاجأة من نوع ثالث، مكرّسة لمعرفة، إذ يوفر، على وجه التحديد، معرفة الجوهر الفرد. وما من شكّ في أنّ سبينوزا قد أخفى، وراء مثله المعروف الخاصّ بالسبل المختلفة للتوصُّل إلى النوع الرابع النسبي^(١)، أمثلةً أخرى ذات محمولٍ مختلف تماماً: معرفة أفراد البشر، وفردة تاريخهم، أو معرفة فردة التاريخ، وحتىّ المواقف والهنهات من تاريخ شعب، كما يظهر في الكلام على الشعب اليهودي في المقالة اللاهوتية-السياسية. علماً أنّ الوقت يومها كان لا يزال ضده، ولم يكن بمقدوره أن يقول كلّ شيء جهرًا.

مهما يكن، ليس هناك ما يمنع التأكيد على أنّ هذا البناء المدهش كان يملك ما ينحو بالفكر إلى المادّية. وخصوصاً على نحو نقدي وسلبّي: وبلا أيّ شكّ، لكن على نحو ما من فيلسوف استطاع أن يتخطاه قبل ماركس. ذلك أنّه كان هناك في هذه الفلسفة أكثر من مواقف رفض مادّية (لن أنطرق إلى ذلك مجدّداً، فالأمر يبدو بديهيّاً). كانت فيها كذلك أطروحات مدهشة بخصوصيتها. مثلاً فكرة لا محدودية عدد الصفات إيّاها^(٢) (فسي وقت كان الفهم الحقيقي للحساب والهندسة والتحليل والفيزياء، لا يزال في بداياته، وكانت نظرية التاريخ لا تزال في متاهة) تترك الأبواب مُسرّعة لاكتشافات المستقبل. واكتفاءً بهذين المثلين، إلى جانب الصفتين المعروفتين (الرياضيات، الفيزياء)، قام

(١) سبينوزا، مقالة في إصلاح...، م س، ص ٧٩؛ الأخلاق، م س، الكتاب الثاني، القضية XL، الحاشية II، ص ١٦٧.

(٢) سبينوزا، الأخلاق، م س، الكتاب الأوَّل، تعريف ٦، ص ١٤-١٥. تفكّر التوسّير وفق نموذج الصفات السبينوزية، في «النظريات العامة» العلمية، التي بواسطتها تُنتج المعارف. من هنا تأكيده كون «النظريات العامة» [...] هي صفاتنا «ثلاث ملاحظات...»، م س، ص ١٥٠، كذلك استحضاره، في مناقشة مع ب. ريكور، حول أطروحة لا محدودية الصفات، تبريراً لأطروحة وجود «قارّات» علمية غير مترابطة في ما بينها «لبنين والفلسفة»، في عزلة مكيافيلي ونصوص أخرى: L. Althusser, *Solitude de Machiavel et autres textes*, Paris, Puf, noter, p. 139- 142.).

سبينوزا بنفسه، في عمله، المقالة اللاهوتية-السياسية، بفتح قارّة التاريخ. حيث كان على ماركس أن يتقدّم بخطوات ثابتة، وبترك الباب مشرّعاً رسمياً. أكرّر: رسمياً، أمام قارّة أخرى كان على فرويد أن يوغّل فيها لاحقاً. مثلاً. هذه الفكرة الأخرى عن التوازي، التي يمكن وصفها بالمثالية ولا شك، من بعض جوانبها، كانت تترك في الواقع الباب مشرّعاً أمام مسألة أسبقية المادة على الفكر. ومثلاً، أخيراً، هذه الفكرة القويّة عن السببية التي تفعل فعلها في نتائجها ولا توجد إلّا في نتائجها، الفكرة التي كانت تُنبئ من بعيد بالفكرة التي كان على ماركس أن يستعيدها، ألا وهي فكرة سببية من علاقة على المكوّنات التي تُشكّلها كعلاقة (أنظر: علاقة الإنتاج) أو سببية من البنية على مكوّناتها (سببية بنيوية). بالطبع، كانت تنقُص سبينوزا فكرة الديالكتيك ليعطي هذه الحُدُسيّات العبقريّة معنى. لكن لم يكن هيغل من سيأخذ عليه ذلك عن حق. ومن سيجيب عن السؤال، المسكوت عنه عند سبينوزا، والمطروح من قبل هيغل. كان ماركس من سيفعل.

ومع ذلك، كان هيغل يبدو وارث أفضل ما لدى سبينوزا: نقد كلّ نظريّة معرفة، نقد الحقوق، نقد الذات الحقوقي الأخلاقي والسياسي، نقد العقد الاجتماعي، نقد الأخلاقيّة، نقد الدين كزائدة الأخلاق. وبذلك يكون هيغل قد تهيّأ لنقد كانط، مثلما كان سبينوزا قد نقد ديكارت، وبالنسبة نفسها، بتطابق تام تقريباً. ويكون فوق ذلك قد أدخل إلى الفلسفة ما كان، على وجه الدقة، ينقص سبينوزا، أي الديالكتيك، أو «شغل السليبي». إذ بذلك كان يمكن، أخيراً، أن يصبح كلّ كائن فريد في العالم مُعرّفاً كـ«هذا الذات نفسه وليس آخر»، أيّاً يكن شكل فرديته الفريدة (هذه المغايرة في العالم المدرك، هذا الوجه من الوعي الفردي، هذه الفردية التاريخية، لإنسان أو لشعب، إلخ). وكان يبدو بالفعل أن السؤال المثالي المتعلّق بالوجود، هذا السؤال الفارغ، كان أخيراً، بالنظر إلى طرّحه على نحو مغاير، قد تلقى الجواب عنه. لم يكن فيلسوفنا، وقد بات مُنْهَكاً، قد أدخل المثالية، كان قد قام بحضرها فقط في كنف... الديالكتيك نفسه.

إذ إنَّ الفِكرَ الأرسطي القديم، القائل بالتحدُّد عبر المنتهى، عبر الـ *télos* [الغاية]، الغائية، كان، في كنف الديالكتيك ممارساً بمِلءِ صلاحيته، وبكلِّ وثوق مُعلنٍ في وَضَحِ النهار. هذا، بالفعل، يجعل من كلِّ كائن، بدل أن يحتفظ بجوهره متضمناً فيه، كائناً ذا جوهر يتحقَّق في غايته^(١)، في كائن آخر يكون نتيجة لتطوُّره، ويُحقَّق جوهره بدلاً منه، بذريعة كونه «من أجل ذاته» ما لم يكنه الأوَّل إلّا «في ذاته». هكذا يكون هيغل قد أعاد العمل بنظام طبيعة مادية وفكرية واجتماعية بلغ غايته كنظام، بحيث يكون على كلِّ كائن أن يلزم المكان ويحتفظ بالجوهر اللذين عَيَّنْتَهُما له، باعتباره الكائن الذي يمثِّلُ حقيقته كوسيط موقَّت، غاية العالم، روح العالم الذي يُشرف تماماً على مجرى الأشياء منذ البدء، على رغم، وبما فيها، «التفقات الطارئة» في هذا المجرى، التفقات التي لم يتردّد هيغل، المنظر الكفوء للإنتاج الرأسمالي، في الاعتراف بها ومسك حسابها. «لماذا إذاً، يسقط المطر على كنان الرمل وعلى الطرقات وعلى البحر؟»، سؤال شَغَلَ مالبرانش الذي كان يقول في المقابل: إنَّ الله، إذ خلق الوديان، فما ذلك إلّا لتصريف الماء النازل من الجبال. وعليه، أخذ هيغل بقايا التاريخ هذه على عاتقه، قائلاً: إنَّها ضرورية لإنتاجه، مع أنَّها لا تُنتج شيئاً. وهكذا دخل هذا العدم في صُلب ديالكتيك الواقع، إلى جانب الشرِّ، والحروب، وكلِّ ما يشكِّلُ فضيحة في نظر اللاهوتيين^(٢).

لكن كان لا بدَّ من ماسك دفاتر، فكان هو، هيغل، من مَسَكِ الحساب، وليس الله، الذي جرى شطبه من قائمة الفريق الفلسفي. وكان هذا ما أعاد العمل بالوجه الأرسطي للفيلسوف الذي يعرف كلَّ شيء، بالعلم المطلق،

(١) في صيغة أولى: «يراهما تفرَّ بعيداً عنه».

(٢) هيغل، فلسفة التاريخ، م س، ص ٦١، ٦٧. «يجب أن يكون الشرِّ في العالم عامَّة، بما فيه ما هو خبيث، معروفاً؛ أن يكون الروح المفكِّر متصالحاً مع السلبي [...] لا يوجد في أيِّ مكان، إن لم يكن في التاريخ العالمي، إنذار أكثر تطلُّباً للتوصُّل إلى مثل هذه المعرفة المصالحة [...]». «لكن حتَّى عندما نرى إلى التاريخ كما نرى إلى هذا المسلخ الذي تؤخذ إليه، ليُضخَّ بها، سعادة الشعوب، وحكمة الدول، وفضيلة الأفراد، يولد من الفِكر بالضرورة السؤال لِمَنْ، لأية غاية نهائية تُقدِّم هذه التضحيات الفظيعة [...]».

الذي كان هيغل الأوّل في امتلاك الجرأة على التلقّف باسمه، الذي ليس الله. بل وعيه، ليس الأمير، بل وعيه، باعتبار الأمير الوجه الدنيويّ لله ليس إلّا. كان كلّ هذا يجري في عهد الثورة الفرنسيّة، وفي عهود الرّدات المَلَكِيّة، وكلّها أزمنة غنيّة بالأحداث وبالتأمّلات، التي كان هيغل يستخلص منها الدرس بأنّ التاريخ بلغ نهايته، نظراً إلى أنّ البرجوازيّة كانت لا تزال تظنّ نفسها مؤبّدة، إذ كانت في بداية وصولها إلى السلطة، ولما كان التاريخ ذو منتهى فقد بات للمفهوم وجود ملموس في شكل المفهوم، هذا التعبير الغامض الذي يجب أن يُترجم: الحقيقة، أخيراً، تُسكّن بين البشر، والبشر جميعاً مواطنون، أحرار، في دولة، وهم، كأحرار ومتساوين، مستقيمون، ولا يكذبون أبداً، إذا تكلموا، لأنّ هذا يظهر على وجوههم، أو لأنهم، إذا أخفوه، هناك شرطة جديرون بجعلهم يتكلمون - بالنظر إلى أنّ رَجُلَ الشُّرطة «يُمثّل العقل» كما نعلم منذ برونشفيك، الذي، لسوء حظّه، قال ذلك قبل أن يُضطرّ إلى الفرار منهم.

أمّا كون التاريخ ذا نهاية، فتأكيد تعرّض لسوء الفهم: هذا لا يعني أنّ الزمن معلق، بل أنّ وقت الأحداث السياسيّة قد فات. ولن يحدث شيء من الآن وصاعداً، في إمكانكم العودة إلى بيوتكم، والتفرّغ لأعمالكم، «اكتنازكم المال»، سيكون كلّ شيء على ما يُرام، ستكون ملكيّتكم مضمونة. وهكذا تكون حكاية الضمانة هذه، كلّ هذه الحكاية الطويلة والأليمة عن الضمانة، منتهية، على نحو يدعو إلى السخرية، بضمانة المِلَكِيّة الخاصّة. ومعها تنتهي على هذا النحو نفسه، كلّ الحكاية الطويلة عن ضمانة خاصيّة الأشياء، خاصيّات الأشياء، ما يخصّ الأشياء وكلّ شخص، وبالتالي ما يخصّ الذات، الذي يظلّ دوماً نظيف اليدين، إذ ما من ذات سيّء، أو، في حال وجود البعض، هناك محاكم ومشافي مجانيين لاستقبالهم وإعادة تأهيلهم. يستطيع الجميع أن يناموا مطمئنّين، النزهاء في بيوتهم، والصوص في السجون، والمجانين في المشافي: تسهر عليهم دولة العقل، هذه الدولة التي توصّف، كما قال غرامشي

مستعيراً التعبير لا أعلم ممن، بـ «ساهرة الليل»^(١). أمّا نهاراً، فالمواطنون هم من يسهر. يا له من اقتصاد رائع، هذا الذي يعتمد على الاستغلال البرجوازي. مثل أجمل فتاة في الدنيا، لا تستطيع البرجوازية أن تعطي غير ما تملك.^(٢) وهذا في حد ذاته ليس بسّيء.

(١) غرامشي، «ملاحظات حول مكيافيللي، حول السياسة وحول الأمير الحديث»، في:

نصوص، م س، ص ٢٨٨.

(٢) «إن الصيغة الأكثر سخرية من المثل الفرنسي الذي يرد في خاطر التوسّير تقول: 'أجمل فتاة في الدنيا لا تستطيع أن تغطي أكثر مما تملك. ولكنها تستطيع أن تأخذ أكثر بكثير.'»

XIX

لم يكن هذا رأي ماركس، في قوله جهراً ما كان يجول في خاطر البروليتاريين بصمت.

أكرّر القول إنّ ماركس لم يعطينا كتاباً في الفلسفة، بل بعض التلميحات لا غير، وإنّ إنغلز لم يترك لنا سوى عمل واحد سجاليّ، ضدّـ دوهرنغ، وإنّ لينين لم يعهد إلينا، باستثناء المادّية ومذهب النقد التجريبي، إلّا في بضع ملاحظات من قراءته لهيغل. كان لديهم شيء آخر يعملونه، وسنرى لاحقاً لماذا كانوا محقّقين تماماً: ليست الفلسفة مُحَرِّك التاريخ. والواقع أنّهم تركونا في حيرة من أمرنا. خصوصاً وأنّ ماركس مرّ، كأَي شخص، في سنّ الشباب، وارتكب عدداً من الأفكار المكتوبة في أعماله المسماة أعمال مرحلة الشباب، وما كان يمكن إلّا أن تكون أفكاراً مستعارة، إذ كان خاضعاً، كأَي شخص، لتأثير أعلام الفلسفة المثاليّة المسيطرة، وعلى رأسهم هيغل وفورباخ. وقد حاولتُ، أنا أيضاً، في «شبابي»، (الذي طال مع الأسف)، أن أقوم بالانتقاء بعض الشيء وسط هذه التشوُّشات المحتمّلة، في حين أنّها كانت مستغلّة، وبنجاح غير قليل، من قبل كلّ من لهم مصلحة في تشويه ماركس ليخدعوا الماركسيّين والبروليتاريّين في فكره. لكن، لدى قراءة مساهمة^(١) (١٨٥٩) والرأسمال (١٨٦٧) وأعمال لينين، غرامشي، ماو، ليس هناك من موضع للشكّ: توجّد فلسفة مادّية ماركسيّة، يتوجّب علينا العمل بدأب على إعادة صوغ موضوعاتها، نظراً إلى أنّ هذه الأخيرة، باستثناء بضع منها، لم توضع من قبل ماركس. هذا عدا اعتبار، يمكن فهمه، أنّ ماركس، على الرغم من قطيعة و«قطع» واضحين في نصوصه، لم يتخلّص دفعة واحدة من الإيديولوجيا البرجوازيّة المسيطرة،

(١) ك. ماركس، مساهمة في نقد، م س، ص ٥٩-٢١٨.

هذه التي، نظراً إلى كونها مسيطرة، ما كَفَتْ، على الرغم من كل شيء، عن السيطرة عليه، وعن استبقائها لديه، على الرغم من جهوده، بعض الصياغات القديمة التي ما زالت تنبعث منها رائحة مثاليّتها. وهذا يقتضي شُغلاً غير قليل، لم يُشرَع به بعد، لتصفية الحساب مع هذه البقايا وهذه المشكلات^(١).

يمكن أن نقول، رغم كل شيء، تقريباً ما يلي: بالنسبة إلى ماركس، الذي، على غرار سبينوزا و[مثل هيغل]، في ما يتعلّق بما أخذه هيغل من سبينوزا، تكمن المشكليّة المثاليّة كلّها، كما يكمن التطلّب الأوّل في المادّيّة، على نحو جذريّ، في جعل الفلسفة مطابقة لما هي عليه حقيقةً، عمليّاً، أي في العمل على تأمين أوّليّة الممارسة على النظرية، في الفلسفة نفسها. فهذه الفكرة البسيطة: تأمين أوّليّة الممارسة على النظرية في النظرية الفلسفيّة المادّيّة التي تُعلن هذا الطرح، لكونه طراحاً مادّيّاً، هي في ذاتها، إذا ما طُبِّقت فعلاً، عمليّاً، فكرة ثوريّة.

ذلك أنّ تأمين هذه الأوّليّة إنّما يكون بمعاملة الفلسفة كما هي، ليس في نظريّتها (التي، كما رأينا، تتغيّر من حدٍّ أقصى إلى آخر)، بل في ممارستها. والحال، ماذا تكون، في ممارستها؟ صراع، معركة دائمة واستباقية، لأنّها كونية. والفلسفة ميدان عراك تدور فيه حرب دائمة بين عديد من المتقاتلين، لكنّ هؤلاء، بمصادر ذخيرتهم، وبالدم الذي يتبادلونه، أو الأهداف التي يحملونها في رؤوسهم، إنّما يصطقّون جميعاً في آخر المطاف في أحد المعسكرين الكبيرين اللذين يضمّان فلاسفة العالم كافّة، المعسكر المثالي والمعسكر المادّي. ويمكن أن يكون هناك بين هذين المعسكرين رسل، حاملو مساع حميدة وهميّة أو نفعيّة، تقترح مساومات وصيغها، هم أناسٌ، من وجهة النظر

(١) استبدل التوسّير بصوغه الأوّل «المبالغ جدّاً في الحسم» (أنظر: «تنبيه إلى قراءة الكتاب الأوّل...»، م س، ص ٢١)، للموضوعة القائلة بـ«وجود قطع حقيقي بين هيغل وماركس» «كان يمكن إرجاعه [...] إلى سنة ١٨٤٥»، صوغه، منذ سنة ١٩٦٧، موضوعة «قطع متابع» الذي، مع «نهائيّته»، يبدأ وحسب في ١٨٤٥ (التوسّير، خصام...، م س، ص ٤٨٨-٤٨٩). أنظر: التوسّير، مكوّنات نقد ذاتي، م س، ص ١٧.

البرجوازية، مادّيون بقدر لا بأس به، وبالمعنى الحقيقي للكلمة، ومن وجهة النظر البروليتارية «مادّيون خجلون» بالمعنى الحقيقي للكلمة، «ما أدرايتون agnosticistes [كذا]» (لينين)^(١): والحقيقة، ليس من فيلسوف محايد، حتى لو اعتقد ذلك، وحتى إن كَوّن نفسه كمنطقة عازلة فلسفية يمكنه انطلاقاً منها. مع حرّية التبادل النقدي، ومع السلع المعفاة من الرسوم الجمركية، أن يعطي نفسه الانطباع بكونه فوق النزاع، بل وأن يقدم أرضه كملجأ للمحاربين التّعيين أو المُلاحقين. ففي ساحة معركة الفلسفة، أيّاً يكن الاسم الذي يصطفّ تحته المحاربون على مختلف أنواعهم - وهذا الاسم (تجريبية، إسمية، واقعية. حسّوية، إلخ) يمكن أن يغيّر معناه الموضوعي وفق تطوّر المعركة - في ساحة المعركة، لا حياد ممكناً: كلّ فيلسوف ينتمي، مباشرة أو على نحو غير مباشر. باعتراف منه أو دون اعتراف، إمّا إلى المعسكر المثالي، وإمّا إلى المعسكر المادّي.

الاستنتاج الذي تستخلصه المادّية (تستنتج المثالية كذلك، لكنّها بما أنّها لا تقول ذلك، فهي تقوم بدعم الفكرة التي لم تكن من اختيارها وليس في الورد أن تختارها) هو أنّ من الواجب أن يختار كلّ معسكره، أنّ كلّ فلسفة تختار معسكرها، أنّ المادّي، كي يكون مادّيّاً، ينبغي أن يختار المعسكر المادي (وإلا يكون ببساطة معلناً مادّيته مع بقائه في المعسكر المثالي أو في ملحقاته). هذا ما كان لينين يسمّيه «الموقف الحزبي»^(٢) في الفلسفة. والموقف الحزبي

(١) لينين، المادّية ومذهب النقد التجريبي...، م س، ص ٢٢٣، وص ٢٣٠؛ الدفاتر الفلسفية: Lénine, Cahiers philosophiques, Paris, Éditions sociales, 1955, p. 324 «المادّانية = المادّية الخجولة».

أنظر: ف. إنغلز، لودفيغ فيورباخ و...، م س، ص ٣٩: «[...] طريقة خجولة في قبول المادّية من الباب الخلفى، مع إنكارها أمام الملأ».

(٢) المادّية ومذهب...، م ن، الفصل السادس، الفقرة الرابعة: الأحزاب في الفلسفة والفلاسفة الذين بلا دماغ. أنظر: التوسّير، لينين والفلسفة، م س، ص ٤١-٤٢، وإنغلز، لودفيغ فيورباخ و...، م س، ص ٣٩٠. «الفلسفة الحديثة مشبعة بالروح الحزبية بمقدار ما كانت الفلسفة قبل ألفي سنة [...] المادّية والمثالية هما حقّاً حزبان متشكبان في صراع».

هذا يستتبع نتيجة مهمّة: كونه طبعاً لا يمكن أن يكون مجرد إعلان، بل يجب أن يكون فعلياً. من يختار المعسكر المادّي واعياً دوافعه عليه أن يتعرّف إليه ميدانياً كي يعرف تماماً ما هي المواقع التي يحتلّها، وعليه أن يفعل الشيء نفسه في ما خصّ المعسكر المعادي، المعسكر المثالي: عليه أن يتعرّفه («إذا أردت أن تعرف العدو، عليك أن تقصد بلد العدو»: اقتباس عن غوته أورده لينين^(١)) بالتفصيل، كي يعرف جيّداً مواقع العدو. وهذه الوصيّة ليست أبداً قاطعة، إذ إنّ المعسكرين ليسا متشكّلين بصورة نهائية، وليست المواقع مُحتملة بصورة نهائية. فالفلسفة عبارة عن حرب خنادق مستمرة منذ أُلوف السنين، حيث يتواجه العدوَان المتخذقان دون أن يرى واحدهما الآخر، لكن دون أن ينقطع التواصل بينهما، ولو على مسافة الرماية أو الطيران. وحسب المعارك، يتحرّك خطّ التماس، كما سيتحرّك كذلك حسب معتركات المعركة، التي تتغيّر مع أحداث التاريخ والحرب. فتارةً هناك تلة ينبغي احتلالها عنوة، وطوراً منخفض واد، أو حصن قديم سلّحه العدو وجرى تغيير وجهته استخدامه، لكن ينبغي، بعد اقتحامه أن تُعاد إليه وظيفته. وهكذا، وفق مجرى المعارك، تنتقل الإسميّة من معسكر إلى آخر، كذلك التجريبيّة، والواقعيّة، وحتى التسميتان المثاليّة، أو المادّيّة، لأنّ في هذه الحرب، كما في كلّ حرب، هناك خُدع وحيل يراد منها مخاتلة العدو. هذا ما كان من أمر سبينوزا إذ أخذ موقع الله اقتحاماً وعلى حين غرّة، مُشرِفاً على ساحة الحرب من علياء الله، بحيث لم يعد في استطاعة أحد أن يزيحه منها. وهذا ما كان من أمر هايدغر إذ استولى، كذلك على حين غرّة، مع أنّه شوهد آتياً من بعيد، على الشيء، معيداً توجيهه ضدّ هيغل. وهذا ما كان من أمر ماركس إذ استولى، ضدّ المثاليّة، على الفكر، كي يُخضعه لأوّلية المادّة، أو على الاختلاف (الإسميّة) بين الموضوع الحقيقي وموضوع الفكر، إلخ.

“Wer den Feind will verstehen, muss in Feindes Lande gehen.” (1)

اقتباس عن تورغينييف أورده لينين في المادّية ومذهب...، م س، ص ٣٤٨، لبنتين من الشعر لغوته: «إذا أردت أن تعرف شاعراً عليك أن تقصد بلد الشاعر»، “Wer den Dichter will verstehen/Muss in Dichters Lande gehen.”

إنّ تاريخ الفلسفة شبيه بتاريخ حرب طويلة جدّاً: عندما تتحرّك الجبهة تترك وراءها، إسماء، محفوراً إلى الأبد في ذاكرة المحاربين، لقرية جدّ صغيرة كما لحصن حصين. هل هناك من لا يزال يتذكّر النزوع، الـ«impetus». التومائي [الأكويني]؟ كان هذا، مع ذلك، اسم موضع حرب ضروس ارتبطت بها ولادة فيزياء غاليلاي. هل هناك من لا يزال يتذكّر الغدّة الصنوبريّة؟ كان هذا اسم موضع تقرّر فيه مصير علم النفس الديكارتّي. هل هناك من لا يزال يتذكّر أرض الإغريق وأرسطو، الثابتة في مركز العالم، بعد أن برهن كبلر وغاليلاي أنّها تدور حول الشمس؟ لكنّ هوسّرل تذكّرها مجدّداً، استعاده بهجوم معاكس، مع أنّ وجهة استعمال مكانها كانت قد تغيّرت، فأعاد تسليحه على طريقته، بأسلحته الخاصّة، معلناً أنّ «الأرض كمبدأ أصلي لا تتحرّك»^(١). مرّة أخرى نقول: ليس للمقولات وللموضوعات ما هو نهائيّ، نظراً إلى كون معناها معطى لها من الدور الآيل إليها في النسق المقولي لفلسفة معيّنة، تكون بدورها محكومة بظروف الصراع في راهنيّتها.

(١) هوسّرل، الأرض لا تتحرّك: Husserl, *La terre ne se meut pas*, Paris, Minuit, coll. "philosophie", 1989 (1934).

XX

لذا كان من الصعب تعداد الموضوعات المادّية كافّة (نعلم في كلّ الأحوال أنّ هذه الموضوعات تتعدّد إلى ما لا نهاية، شأنها شأن الموضوعات المثاليّة)، نظراً إلى أنّ صوغها يتغيّر تبعاً للعدوّ وتبعاً للظروف. هذا لا يعني أنّ من المستحيل الإتيان على ذكر موضوعات منها، لكن يجب أن يكون معلوماً أنّ صوغها يمكن أن يتغيّر حسب الظروف ومعتراكاتها. أكثر من أيّ وقت مضى، ينبغي فهم الموضوعات على أنّها مواقع قتاليّة، مجموعة مواقع.

عدا أوّلية الممارسة على النظريّة (الموضوعة رقم ١)، ينبغي التنويه هنا بموضوعة ثانية جوهرية (الموضوعة رقم ٢): أوّلية المادّة أو الوجود على الفكر أو الوعي. تسمح هذه الموضوعة بتبرير كلّ تحليلات المادّية التاريخيّة التي يستعاض بها عمّا تسمّيه المثاليّة نظريّة المعرفة. من الطبيعي ألاّ تشكّل هذه الموضوعة حكماً مسبقاً على أشكال فلسفيّة مشتقّة مطلوبة لتبرير هذه التحليلات (ليس لكلمة تبرير هنا معنى أخلاقيّ، وينبغي أن تُفهم بمعنى: جعلها (أكثر) صواباً)، نظراً إلى أنّ قسماً كبيراً منها تابع لتحوّل الظروف. لكن من المهمّ أن نلاحظ أنّ هذه الموضوعة إنّما تتدخل في زمن ثان فقط، «مغطّى»، بالمعنى المعطى للكلمة في اللغة العسكريّة، من قبل الموضوعة رقم ١، إذ إنّ هذه التغطية تمنع انزلاق الموضوعة الثانية نحو المثاليّة، ووراء واجهة من ثنائي مقولتيّ المادّة/ الفكر، إعادة تشغيل الثنائي المثالي وجود/ فكر، أو ذات/ موضوع، أو حتّى مقولة «الانعكاس» كما نراها تعمل في بعض عبارات لينين المبسّرة، وإذا لم تكن ملتبسة، في تعبير عدد من مؤوّلين.

هناك موضوعة رقم ٣، تنطوي عليها الموضوعة رقم ٢، يمكن صوغها بـ: أوّلية الموضوع الحقيقي على موضوع المعرفة. والموضوعة رقم ٣ هذه

يمكن أن تفتح طريقاً لموضوعة رقم ٤، مأخوذة مباشرة عن لينين^(١)، حور المعرفة المطلقة والمعرفة النسبية: موضوعة تذهب إلى تأكيد أوليّة الحقيقة المطلقة على الحقيقة النسبية، الأمر الذي يدحض كلّ تاريخيّة [رهن الحقيقة بالتاريخ (ت)]. تمكن المتابعة هكذا إلى ما لا نهاية. وقد يفيد القارئ قيه بهذا التمرين.

لكن يكفي النظر إلى كلّ هذه الموضوعات المادّية في ترابطها، كي نرى أنّها تنطوي على نوع آخر من الموضوعات التي يمكن وصفها بأنّها دياالكتيكية. وأنّها، مسألة دقيقة، وموضع نقاش دائم في المادّية الماركسيّة. مسألة معرفة كيفيّة فهم الديالكتيك. يقال بطيبة خاطر إنّ ماركس مادّي. ويجري تبني الموضوعات التي ذكرتها هنا. لكن يبدو أنّ العلاقة مع هيغل الملتبسة ويصعب قطعها، مسألة، كما يظهر بوضوح عند إنغلز^(٢)، عن فكرة كون ماركس ليس مديناً لهيغل بشيء عدا الديالكتيك، إذ إنّهُ فصلَ الديالكتيك عن «النسق»، باعتبار الأخير سيئاً ورجعيّاً، وإنّه كان محقّقاً في ذلك، نظراً إلى أنّ الديالكتيك، في المحصّلة، منهج، هو المنهج الكونيّ.

ليس من خطأ أفدح. كلّ منهج فلسفي هو الناتج الثانوي الذي لا يمكن تجنّبه لنظريّة معرفة مثاليّة، ولا ندري بأي معجزة أمكن لنسق بسوء النسق الهيجلي أن يُحقّق معجزة اقترانه بمنهج ممتاز، وثوريّ، وفضلاً عن ذلك كونيّ. لكن بقيت منه مع ذلك الفكرة الكاريكاتوريّة التي لا نزال نجدها لدى معظم الفلاسفة السوفيّات وأقرانهم الغربيّين، الفكرة القائلة بأنّ الديالكتيك شيء غير المادّيّة، وأنّ المادّيّة هي نظريّة الوجود أو علم الوجود، وأنّ الديالكتيك

(١) لينين، المادّيّة ومذهب...، م س، ص ١٥٤-١٥٦. أنظر: ألتوسير، الدفاع عن...، م س، ص ١٥٧.

(٢) إنغلز، لودفيغ يفوريخ...، م س، ص ٨٥، ٢٣. «مَن كان يشدّد على النسق لدى هيغل كان يمكن أن يكون محافظاً على نحوٍ مقبول في هذين المجالين (الدين والسياسة)؛ وفي المقابل، مَن كان يعتبر أنّ المنهج الديالكتيكي هو الجوهر، كان يمكنه، في الدين كما في السياسة، أن يكون متميّزاً إلى المعارضة الأكثر تطرّفًا». أنظر أيضاً: دياالكتيك الطبيعة، لإنغلز: F. Engels, *Dialectique de la nature*, Paris, Éditions sociales, 1968, p. 41

هو منهجها. بل ونجد فكرة إنغلز^(١) المعبر عنها على نحو بائس في ديبالكتيك الطبيعية، بأن جوهر الديالكتيك هو الحركة، وأن الحركة هي خاصية المادة بامتياز، إذاً، فإن الوجود هو مادة متحركة، الأمر الذي يبرر الكلام في الوقت نفسه على قوانين الوجود (المادية) وعلى قوانين الحركة (الديالكتيك)! فكرة قوانين الديالكتيك هذه التي أفلتت كذلك من لينين مرة أو مرتين (لكن يجب ألا نخشى تصويبها) هي فكرة مضللة فعلاً في حال أخذها بالمعنى الحرفي للمقولة العلمية «قانون»: إنها، بادعاء التأسيس، إنما تعيد العمل بفكرة وجوب أن يوجد، رداً على فلسفة الوجود [الأونطولوجيا] المثالية، أونطولوجيا مادية مزعومة يمكن أن تزودنا بقوانين الوجود (النظرية المادية) وقوانين حركته، أي قوانين صيرورته، كقوانين ديبالكتيك يكون في الوقت نفسه موضوعاً ذاتياً (لوسيان ساف)^(٢)، يغطي على هذا النحو مجموع المسائل، أي المصاعب الوهمية، أعني مصاعب العدو.

يجب أن يقال بوضوح إن العقبة الرئيسية أمام تطوّر الفلسفة الماركسيّة اليوم (إذ إن الجبهة يمكن أن تُعدّل ترسيمها غداً) إنما تقع هنا، في الفلسفة الماركسيّة نفسها. ليس هناك من قوانين للديالكتيك، لكن هناك موضوعات ديبالكتيكية. فالديالكتيك، فيما يتعلق بالفلسفة، لا يوفر معرفة قوانين مزعومة لموضوعه، بل يصوغ موضوعات. وتبرز للعيان لامعقولة هذا الادعاء بتأكيد وجود قوانين للديالكتيك لدى ملاحظة ما كان من صعوبة تعدادها. يجري التصريح عموماً بوجود ثلاثة منها أو أربعة: ترابط الظاهرات في ما بينها، القفزة النوعية، نفي النفي، التناقض. لكنّ لوسيان ساف نفسه، الذي يؤكد على طريقته صحة فكرة قوانين الديالكتيك هذه، يكتشف لنا، في أبحاثه، قوانين

(١) م، ص ٥٢. أنظر أيضاً: لودفيغ فيورباخ...، م س، ص ٨٣. [...] اقتصر الديالكتيك (بعد أن 'أوقف على قدميه') على علم القوانين العامة للحركة.

(٢) أنظر: ألنوسير، المستقبل يدوم طويلاً.

L. Althusser, *L'avenir dure longtemps* suivi de *Les Faits*, Paris, Flammarion, vol I. « Champs essais », 2013, p. 255.

أخرى إضافية، ونعلم أنّها غير محدودة العدد، لكنّ لامتدادها هذه تعود إلى طابعها كموضوعات، وليس كقوانين.

ينبغي التأكيد إذاً، أنّ الديالكتيك يُنتج موضوعات، وبتعبير آخر، نظراً إلى انعدام وجود هيئة خاصّة تعزى إليها هنا صلاحية صوغ موضوعات معيّنة دون أخرى، هناك موضوعات دياكتيكية، بل، بتعبير أدقّ، الموضوعات كلّها مادية وديالكتيكية في الوقت نفسه. والدليل على صحّة ذلك هو الطابع المشترك بين الموضوعات المادية كافّة التي عدّناها حتى الآن؛ تتكلّم كلّها على علاقةٍ أوليّةٍ كذا على كذا. والحال، ما الذي نراه في هذه العلاقة؟ هناك اختلاف، تراتبية. هناك إذاً، تناقض. ليس التناقض تعميماً، بل تناقض يكون دائماً مُخصّصاً نوعياً، له مظهر رئيسي، ويلاحظ كذلك أنّ بين توالي الموضوعات، المتناقضة في ما بينها، هناك دائماً تناقض رئيسي وتناقض ثانوي. الأمر الذي يكون كلّ مؤداه أنّه يعكس ضمن الفلسفة المادية علاقتها التناحرية مع الفلسفة المثالية وخضوعها لسيطرة هذه الأخيرة (أو سيطرتها يوماً ما على هذه الأخيرة) التي تقف في وجهها. يكون الأمر بالضرورة على هذا النحو ما دامت الفلسفة في الحكم الأخير صراعاً في النظرية.

وعندما يقول لنا لينين: إن شأن الديالكتيك تخصيصاً أنّه «يساعد (نعم: يُساعد) على تصوّر التناقض ضمن الجوهر الجوّانيّ للأشياء»^(١)، يكون كلّ ما يقوله عبارة عن تلخيص لهذا الطابع المعطى كطابع كونيّ، باعتباره مصوغاً في شكل موضوعة (لكنّها هنا أمام ما يخصّ كلّ موضوعة). وهو مُحقّق تماماً في الكلام على «الجوهر الجوّانيّ للأشياء»، دون أن يوقعه هذا في الأونطولوجيا. نظراً إلى أنّه أبدى الحذر الماديّ، على عكس ستالين (أنظر حول هذه النقطة البرهنة الوضاعة التي أجراها د. لوكور في كتابه ليسنكو)، بتعريف الموضوعة الماديّة كموضوعة من شأنها أن «تساعد على تصوّر» التناقض، بدل أن يقول.

(١) لينين، الدفاتر الفلسفية، م س، ص ٢٣٩. «الديالكتيك، بالمعنى الحقيقي، هو دراسة التناقض حتى في جوهر المواضيع.»

كما فعل ستالين، إلا التناقض هو قانون تطوّر المتناقضات^(١). كان لينين بذلك يؤكد كذلك موضوعه رئيسية بالنسبة إلى الماركسية، وتحديداً إلى المادية التاريخية، إلى نظرية الطبقات وصراع الطبقات، ألا وهي موضوع أولية التناقض على المتناقضات. إنها موضوع «مُبرّرة» بمتتالية الموضوعات المادية التي عدّناها قبل هنيهة.

من الواضح عندئذ على هذه الأسس، أن التمييزات المثالية بين الوجود والفكر تسقط، وأن لا وجود إلا للعالم واحد ولحقيقة واحدة، وأن سيروية معرفة هذا العالم تتمتع فعلاً باستقلالية نسبية، لكنها خاضعة في الحكم الأخير لسيروية الطبيعة، كما يتبين في العلاقات بين الإنتاج وتاريخ العلوم. أمّا الديالكتيك، فيقوم بوظيفة منع سيروية المعرفة من التوقف عند مفاهيم ثابتة، وبالتالي من إيقاف هذه السيروية. لكنه مع ذلك لا يحلّ محلّ القوانين التي تكتشفها سيروية المعرفة هذه في الطبيعة وفي التاريخ الإنساني. ليس أنه يُفَسِّح في الدروب، فاتحاً، ضدّ الأحكام المسبقة المثالية مجال المعرفة، وحسب، بل هو، على غرار الطروحات المادية، يعطي لسيروية المعرفة مقولات جوهرية في تكوين هذه السيروية وتجديدها ومواصلتها. هذا ما سنراه بعد قليل.

(١) د. لوكور، ليسنكو. (تعليق ل. ألتوسير). (القصة الحقيقية لـ «علم بوليتاري»):

D. Lecourt, Lyssenko, (Note de L. Althusser). (*Histoire réelle d'une « science prolétarienne »*), Paris, Puf, « Quadriga », rééd. 1955 (1975), p. 134-135.).

XXI

ذلك أننا لا نستطيع، حيث وصلنا، أن نتجنّب مسألة جوهرية. لا شك في أننا نشهد ساحة معركة فلسفية؛ لا شك في أن الفلسفة في حالة حرب مستديمة؛ لا شك في أن في الفلسفة معسكرين، في الحكم الأخير: المعسكر المثالي (ولا يزال مسيطراً) والمعسكر الماديّ. لا شك في أن هذه المعركة تدور تبع جبهة تتغيّر، ويُرَى فيها، على نحو مُدهش، وحسب الظروف، مواقع محصنة قديمة متروكة بعيد الفاتح تشغيلها، إلخ. لكن ما مَصْدَرُ أن قتالاً يدور في الفلسفة، وما عساها تكون إذاً، هذه الظروف القادرة على أن تتغيّر، وأن تُنتج هذه التغيّرات في ترسيم خطّ الجبهة، ليصل الأمر حدّ انقلابات الوضع المشهود التي كنّا نتكلّم عليها؟ يتعيّن هنا الذهاب إلى فحوى المسألة، إلى ما لا يمكنه ألا يكون ترسيماً لنظرية علمية للفلسفة.

لن يكون في الإمكان الاعتراض على ما نقول بأن مثل هذه النظرية العلمية مستحيلة من حيث المبدأ نظراً إلى قولنا إنّ الفلسفة ليست علماً: العلم الذي نقترح لن يكون فلسفة، بل سيكون علم الفلسفة. لكن يمكن أن نواجه بالاعتراض أيضاً بأن الفلسفة، بالنظر إلى كونها ساحة صراع، تُوقع من يدخلها ليضع لها نظرية بين نارين، الأمر الذي يضطرّه إلى الانحياز، وإلا وجد نفسه خارج هذه الساحة، وبالتالي خارج مدى موضوعه. هذا الاعتراض لا يتماسك. إذ يحظى بالسند في مظاهر من تشويش لا غير: هذا الذي ينحو إلى اختزال علم الفلسفة في تنويع على الفلسفة، هذا الذي ينحو إلى الإيهام بأن الموضوعية مستحيلة في مجال الوقائع الإنسانية وفي نظرية عن الفلسفة. إلا أن هذا الاعتراض، الذي ما من فيلسوف وقف في وجهه قبل ماركس، كان يستقيم آنذاك، عندما لم يكن هناك وجود لعلم يُعنى بقوانين صراع الطبقات (بذا نعرّف المادية التاريخية على هذا النحو الأكثر إيجازاً ودقة). بالفعل، لم

يكن هناك آنذاك من نظرية عن الفلسفة ممكنة إلا وتكون فلسفية، وما من أحد كان يستطيع الإفلات من الحلقة الجهنمية: إما فلسفة بلا علم، وإما علم الفلسفة مع بقائه فلسفة.

ما هي إذاً، المبادئ التي انطلاقاً منها تصبح نظرية علمية ليس ممكنة وحسب، بل أيضاً ضرورية للبروليتاريا وحلفائها في الصراع الطبقي؟ صاغ ماركس هذه المبادئ في نظريته، المعروفة جيداً، حول المادية التاريخية. فقد برهن أن البشر الذين يعيشون في مجتمع إنما يخضعون للتحديد بالبنية الطبقة الخاصة بالتشكيلة الاجتماعية التي يعيشون فيها ويتناسلون (هذا طبعاً بالنسبة إلى المجتمعات الطبقة). برهن أن كل تشكيلة اجتماعية تكون محكومة وفق «نمط إنتاج محدد»، وأن هذا النمط من القيام بأود البشر مادياً يكل إلى إنتاج الخيرات المادية، في الحكم الأخير، وظيفة تحديد مفاعيل البنية الفوقية كافة، وهذا يفترض في التشكيلة الاجتماعية الوجود المترابط الأساس (قوى منتجة تعيد إنتاج نفسها في الإنتاج تحت علاقات إنتاج)، وبنية فوقية تضم الحقوق والدولة من جهة، ومختلف الإيديولوجيات من جهة ثانية. برهن ماركس بالتالي أن كل تشكيلة اجتماعية طبقية تقوم على علاقة إنتاج هي عبارة عن علاقة استغلال؛ وأن علاقة الاستغلال هذه تتغير مع أنماط الإنتاج، لكنها في جميع الحالات تؤمن استلاب عمل زائد من المنتجين المباشرين، الذين يستثمرهم مالكو وسائل الإنتاج. وبرهن أن لنمط الإنتاج الرأسمالي وحده علاقة إنتاج يقتضي الحرية والمساواة أمام القانون للشغيلة المباشرين (البروليتاريين) كما لمالكي وسائل الإنتاج (الرأسماليين)؛ وأن البروليتاريين يبيعون الرأسماليين قوة عملهم بدل أجر محسوب بحيث يسمح بإعادة إنتاج هؤلاء البروليتاريين وأسرههم، لكن ليس للتنازل لهم عن قيمة إنتاجهم إذ إن فائض هذه القيمة عن الأجر يمثل فائض القيمة الذي تملكه الطبقة الرأسمالية بالقوة الممّوّهة كحقوق. ذلك أن الأمر في هذه القضية لا شأن له بعلاقات فردية، بين ذاتيات، أو «إنسانية»، بل بعلاقات طبقية، إذاً،

بصراع طبقيّ. فالهرووليتاريّ كالرأسماليّ هو، كما يقول ماركس، الممثّل لنوعه^(١)، أي لطبقته، فمن الصراع الطبقي ينبغي الانطلاق لفهم الوضع المُقدّر للأفراد، مثلما أن انطلاقاً من الصراع الطبقي ينبغي فهم الطبقات. الطرح المادّي القائل بأوليّة التناقض على المتناقضات يجد صداه في المفهوم العلميّ الخاصّ بتحدّد الطبقات من قبل الصراع الطبقيّ.

لكنّ ماركس لم يتوقّف عند هذا الحدّ. لقد بيّن أنّ تشكيلة اجتماعيّة في حال وجودها (هذا واقع فعلاً)، تكون قد بقيت حيّة حتّى حينه؛ وإذا كانت قد تمكّنت من البقاء حيّة، فذلك لأنّها استطاعت إعادة إنتاج قسم من شروط إنتاجها. تميّز المجتمعات الإنسانيّة فعلاً بأنّها تستمدّ قوتها من الطّبيعة الخام. لكن شرط اشتغال هذه الطّبيعة، «ثقيفها» [بالفرنسية، الفعل نفسه يعني استنباتها (ت)]، وتصبح سيرورة إنتاج أقوات الإنسان، أكثر فأكثر، مستقلّة عن الطّبيعة الخام، لكنّها تتناول طبيعة مشغولة، تتطلّب إذاً، إعادة إنتاجها للإنتاج. إنّ تشكيلة اجتماعيّة تتطلّب، كي توجد، إعادة إنتاجها. فالوجود في التاريخ، بالنسبة إلى تشكيلة اجتماعيّة، يعني أن يُعاد إنتاجها وأن تُعيد إنتاجها ذاتيّاً. إنّ تشكيلة اجتماعيّة عاجزة لسبب ما عن تأمين وسائل إعادة إنتاجها (كوارث، حروب، إلخ) تموت، بكلّ معاني الكلمة. تحت هذا الشرط «نعرف، نحن الحضارات، أنّنا إلى زوال» (فاليري^(٢)).

إنّ إعادة إنتاج شروط الإنتاج تجري طبعاً في الإنتاج، مأخوذاً بالمعنى الواسع للكلمة: الإنتاج المادّي المباشر، وفي الوقت نفسه شروطه القانونيّة والسياسيّة والإيديولوجيّة. تتأمّن في الإنتاج المادّي إعادة إنتاج الموادّ

(١) أنظر هنا النقد الموجّه ضدّ ماكس ستيرنر في الإيديولوجيا الألمانية...، م س، ص ١٩١. «الجملة التي غالباً ما نجدّها عند القدّيس سانشو (ماكس ستيرنر)، التي تفيد أنّ كلّ فرد يكون ما هو بفضل الدولة، في معناها العميق الجملة نفسها التي تؤكّد أنّ البرجوازيّ ليس إلّا نسخة من النوع البرجوازيّ؛ جملة نفترض مسبقاً أنّ طبقة البرجوازيين توجد قبل الأفراد الذين تتشكّل منهم.)

(٢) پول فاليري، «أزمة الروح: رسالة أولى»، «نحن، الحضارات، بتنا الآن نعرف أنّنا إلى زوال»: P. Valéry, *Variétés I et II*, Gallimard, coll. «Folio essais», 1998 (1919), p. 13

والآلات الضرورية لتحلّ محلّ تلك التي استُعملت واستُهلكت في الإنتاج. لكن في هذا الإنتاج نفسه تتأمن كذلك (عن طريق الأجر، وأشكاله الاجتماعية «غير المباشرة» الحديثة) إعادة إنتاج قوّة العمل. مع ذلك، هذا لا يشمل كامل سيرورة إعادة الإنتاج. ويجب هنا إجراء تعديل بسيط على الكلمة لدى الانتقال من القاعدة إلى البنية الفوقية، والتكلّم بالأحرى، بدلاً من إعادة إنتاج، على إدامة وحفظ. ذلك أنّ التراتب في مُعدّل صلاحية المنتجات ليس في البنية الفوقية هو نفسه في القاعدة. تتحقّق إعادة الإنتاج في القاعدة بدورة قصيرة جداً، حتّى أنّها يمكن أن تكون يومية (في حالة الأجر اليومي)، محسوبة عموماً على أساس أيام العمل لسنة. أمّا في البنية الفوقية فتتمّ إعادة الإنتاج على نفّس أطول، يكاد يكون في بعض الحالات (الفلسفة) غير محدّد، بل ويعاش على أنّه «أبدي».

ذلك أنّ وظيفة البنية الفوقية هي تأمين ديمومة الشروط العامة للإنتاج، إذًا، للاستغلال، إذًا، لصراع الطبقات، إذًا، للسيطرة الطبقيّة تمارسها الطبقة المستغلّة ولاخضاع الطبقات المستغلّة. وبديهي أنّ هذه المهمة تمتدّ لأجل يختلف تماماً، ويتحقّق بدورة تختلف تماماً عمّا في البنية التحتيّة الاقتصادية. يتوجّب أولاً، أن تكون الدولة قائمة، أن يكون جهاز الدولة قائماً، الأمر الذي يتطلّب ليس أن تكون الطبقة الصاعدة قد استولت على سلطة الدولة، وحسب، بل أيضاً، أن تكون الطبقة المذكورة قد حوّلت الدولة، جهاز الدولة، لتكييفه بحيث يلائم ممارستها الاستغلال والقمع: الأمر الذي لا يمكن أن يحصل دون صراع طبقيّ يستغرق دائماً زمناً طويلاً جداً، في الاقتصاد، وفي السياسة، وفي الإيديولوجيا. ويتوجّب من ثمّ (هذا، بالنسبة إلى الرأسمالية، يحدث من قبل)، أن تكون الحقوق سائدة، أو أقلّه معمولاً بها. يتوجّب أن تقوم الدولة بتأمين الإلزام عبر المحاكم والشرطة، لفرض الاعتراف بالحقوق، كما بقيمة العملة المطروحة في التداول - باعتبار الحقوق تضمّن العلاقات التجارية الرأسمالية، والعملة تضمّن التساوي في التقويم بين البضائع.

يتوجب أن يكون في تصرّف الدولة نفسها جيش يؤمّن وحدة السوق الوطنية التي تحتاجها البرجوازية الرأسمالية كي تتطور. أخيراً، يتوجب أن تُوفّر الدولة لنفسها الأجهزة الإيديولوجية التي تُمكنها من تأمين الوحدة الإيديولوجية للطبقة المسيطرة وهيمنتها على طبقة المستغلّين. ويبيّن التاريخ أن الاضطلاع بهذه المهمة العامة (تأمين الشروط القانونية، والسياسية، والإيديولوجية لإعادة الإنتاج والإنتاج)، يحتاج إلى قرون عندما يتعلق الأمر بطبقة جديدة. بدأت البرجوازية في إنكلترا في آخر القرن الثالث عشر، ولا يزال هناك العديد من بلدان العالم، الأكثرية منها، لم تُستكمل فيها الثورة البرجوازية بعد^(١).

لقد حاولتُ أن أبين^(٢) ممّ تتكوّن الإيديولوجيا، ولماذا لا يمكن تصوّره في منأى عن ١ - صراع الطبقات، ٢ - الممارسات الاجتماعية، ٣ - أجهزة الدولة التي تعطيها كياناً دولة وقوّتها، حتّى لو كانت هذه «الأجهزة» خاصّة قانونيّاً (مثل الكنائس، وبعض المدارس، إلخ).

في هذا الصدد، هناك سؤال كثيراً ما طرح عليّ حول ما إذا كنتُ أشارك غرامشي نظراته، وكان قد أبدى ملاحظات قريبة جداً من تلك التي كنت قد أبديتها (وكنت أجهل وجودها وقت كتابتي الصيغة الأولى). يصعب الركون إلى رأي في غرامشي، الذي كان يعمل في ظروف مرعبة، والذي كان يأخذ في الحسبان لدى صوغ عباراته ضغط الرقابة الذي كان النظام الفاشي يمارسه عليه. ثمّ إنّ غرامشي كان يفكر في ظروف سياسية وإيديولوجية رهيبة، ظروف غداة فشل ثورة المجالس في مدينة تورينو، والفاشية الموسولينية، ومنعطف الانحراف الستاليني، وفي انقطاع عن مصدر أخبار مباشرة عن كلّ ما كان يجري في العالم. مع ذلك، يمكن ألا يكون تناولي المسألة مطابقاً تماماً

(١) عبارة مشطوبة: «عدا بلدان العالم الثالث، نذكر إيطاليا، والاتحاد السوفياتي، إلخ».

(٢) في «الإيديولوجيا والأجهزة الإيديولوجية تبع الدولة» (AIE)، عبارة عن العديد من المختارات، جُمِعَت لتشكّل مقالة نُشرت في مجلة *La Pensée* سنة ١٩٧٠، من مخطوط كتب سنة ١٩٦٩، «حول إعادة إنتاج علاقات الإنتاج». وتم جمع المخطوط المذكور والمقالة المنشورة وتعليق حول الـ AIE في: حول إعادة الإنتاج، *Sur la reproduction*، م.س.

لتناولها من قِبَل غرامشي. فأنا أكثر تشديداً من غرامشي، في ما يخصّ الأجهزة الإيديولوجيّة، على طابع تبعيّتها للدولة، وعلى ارتباطها الموضوعي بالطبقة المسيطرة، وعلى القوة المتراصة التي تُمثّل، من وجهة نظر مصالح هذه الطبقة المسيطرة، كتلة جهاز الدولة القمعي - الأجهزة الإيديولوجيّة تبع الدولة.

لا تخلو هذه المشاكلة من إفادة في مسألة راهنة، مسألة دكتاتورية البروليتاريا^(١). فبالفعل، حسب ما يكون التّصوّر للأجهزة الإيديولوجيّة (ليست مصادفة أن يتكلّم غرامشي على أجهزة هيمنة) كوثيقة الارتباط بالدولة وحاملة طابع الدولة، يكون التشديد على قوّة الدكتاتورية الطبقيّة التي تتأمن بواسطة الدولة، فيجري استخلاص تقويم مختلف بالضرورة حول ميزان القوّة في صراع الطبقات التي، والحال هذه، لا تُقلّل من شأن العدو. لكن في حال الميل، كما يفعل غرامشي، إلى ربط الأجهزة الإيديولوجيّة بما يسمّيه، بعد هيجل، ولو بمعنى مختلف تماماً، «المجتمع المدني»، باعتباره، في نظره، نطاق الأجهزة الإيديولوجيّة والسياسيّة، عندئذٍ، يكون في ذلك اعتراف لتلك الأجهزة باستقلاليّة ذاتيّة ما يؤدّي إلى المبالغة في تقدير قوّتها الفعلية، وما يعني في المقابل التقليل من قوّة الدولة، وبالتالي من قوّة سيطرة الطبقة الممسكة بالسلطة. تكون النتيجة والحال هذه اعتماد ستراتيغيا كتلك المتّبعة في إيطاليا أو حتّى في إسبانيا (هي في إسبانيا أكثر إثارة للاهتمام) ترمي إلى إشغال الأجهزة الإيديولوجيّة من الداخل، على أنّ هذا ممكن، لكونها غير قويّة جدّاً، وإذ تكون الأجهزة السياسيّة والإيديولوجيّة قد احتلّت من الداخل، تكون البروليتاريا، على نحو ما، قد تملّكت الدولة، وبالتالي سلطة الدولة... دونما حاجة إلى أخذها مسبقاً. سبق لي في مكان آخر أن قلتُ رأيي في هذا

(١) خاض التّوسّير في ١٩٧٦-١٩٧٧ حملة مفتوحة ضدّ التخلّي الوشيك من قِبَل الحزب الشيوعي الفرنسي عن مفهوم دكتاتورية البروليتاريا، وكرّس للمسألة كتاباً سجاليّاً من ٢٠٠ صفحة، أنهاه سنة ١٩٧٦، لكنّه لم يُنشر (البقرات السوداء، مقابلة متخيلة). غالب ما ذكر يجري الاستشهاد بغرامشي خلال السبعينيّات، ضدّ ال«أرثوذكسيّة» الألتوسيريّة من قِبَل منظرين شيوعيين مثل ساف، بوسي - غلوكسمان، پولانتزاس، دوجيوفاني.

التصوّر الاستراتيجي: إنّه، في نظري، لا يتناسب وميزان القوى الراهن، حتّى لو كان يعكس، على نحو ما، ضعف الدولة البرجوازيّة وأجهزتها الإيديولوجيّة في بلد كإيطاليا. قد يكون غرامشي هكذا مأخوذاً بحالة الضعف الحقيقيّة لدى البرجوازيّة الإيطاليّة، في عجزها عن أن تقيم لنفسها دولة برجوازيّة دستوريّة، وقد يكون بالتالي قد استخلص من ذلك استنتاجات خاطئة، ليس على المستوى النظري العامّ وحسب، بل كذلك، ربّما، على مستوى التاريخ الإيطاليّة. ذلك أنّ هذه البرجوازيّة، حتّى لو كانت ضعيفة، ليست أبداً وحدها: الإمبرياليّة حاضرة لتمدّها بالقوّة التي تحتاجها، وإذا ما دعت الضرورة للتدخل مباشرة لديها كي تمكّنها من تسوية المشكلات التي تعجز عن حلّها.

XXII

لنعد إذاً، إلى الإيديولوجيا، إذ بدون نظرة واضحة إلى الإيديولوجيات يستحيل وضع نظرية للفلسفة. ما يجب إدراكه جيداً هو (١) الطابع الكوني للإيديولوجيا، (٢) الطابع العملي للإيديولوجيا، (٣) الطابع السياسي للإيديولوجيا، (٤) الطابع الترجيعي (الآجل) لكل نظرية حول الإيديولوجيا. نعرف أنّ «النفس تفكر دائماً» (ديكارت). بل وبين لنا فرويد أنّها تفكر بلاوعي، وأنّ البشر، في كلّ الأحوال، كان لهم دائماً فكر، أقله منذ أن عاشوا في مجتمع وصار لهم لغة (إنغلز). لكن صرنا نعرف، أكثر فأكثر، بفضل أعمال علماء الإتولوجيا، أنّ فكر البشر الأكثر بدائية بين الذين نعرف، ليست، في حقيقتها، فكراً فردية أو نفسية، ليست مجرد مدارك حسية مباشرة للطبيعة أو لنظرائهم من البشر، بل هي مركبة بصرامة من بُنى في أنساق تصوّر ينطوي على الكائنات المعروفة كافة، السماوية، والأرضية، من حيوانات، ونباتات، والبشرية، وغير ذلك (اللاهوتية) في نظام خارق بترتيبه، حيث هناك قواعد مرور تؤمّن الانتقال من فئة من الكائنات إلى أخرى، والترجمة من خطاب (طبيعي، سياسي، عائلي، جنسي، ديني) إلى آخر، والإيزومورفية (تمائلية الأشكال) الداخلية التي تؤمّن هذه الإمكانات كافة. ما من شيء إذاً في كلّ هذا يكون من فوره، أو نتاج عمليات تجريبية، ما من شيء في كلّ هذا يكون نفسياً وذاتياً، بل هناك نظام تمثيلات خارقة في تحدّدها، يلعب على نحو مشهود دوراً في إقامة التوازن، بمثابة دور معرفي، في الممارسة الإنتاجية (علاقة مع الطبيعة) كما في الممارسة الاجتماعية في نطاق المجتمع المسمّى بالبدائي.

ينبغي إذاً، التخلّي نهائياً عن الفكرة عن الإيديولوجيا، أي عن التصوّر البرجوازي للإيديولوجيا، بأنّ الإيديولوجيا، إن هي إلّا فكراً. فالفكر التي

نجدها في كلّ إيديولوجيا تُشكّل، من جهة، نسقاً على هذا القدر أو ذاك من الدقّة (مجتمعات بدائيّة، بلا طبقات)، أو على هذا القدر أو ذاك من التراخي في النسق (مجتمعات طبقية حيث يقوم صراع الطبقات بإدخال هذه «اللعبة». أو هذه المرونة، التي يمكن أن تكون قصوى). لكنّها، من جهة أخرى، يمكن أن تكون فكراً إمّا عمليّة، وإمّا على علاقة مباشرة أو غير مباشرة مع الممارسة. أيّاً يكن شكل هذه الممارسة: لغويّة، إنتاجيّة، اجتماعيّة، دينيّة، جماليّة، أخلاقيّة، عائليّة، جنسيّة، إلخ.

ففي مجتمع بدائي، حيث ليس من طبقات، بل تمايزات اجتماعيّة لا تقوم على استغلال قسم من السكّان من قبل مملّكي وسائل الإنتاج، لا تكون علاقة تلك الفكر بالممارسة متخيّلة، مع أنّها ترتدي صفات مغرقة في الخيال: تجري ممارسة كلّ شيء كمُعاش في الواقع، كواقع. ففي قبيلة طوطمها القندس، يكون أفراد القبيلة جميعاً في الواقع قنادس، إلخ. والدليل على أنّ هذه التمثّلات كافّة واقعيّة إنّما تقدّمه فعليّتها: فعالية السحر، وطقوس التأهيل، وطقوس الزواج من خارج القبيلة، إلخ. ممّا يؤمّن على نحو عمليّ، ودونما استثناء، العلاقة، على تشابك أوصالها، بين البشر والطبيعة وعلاقة البشر في ما بينهم. سبق الكلام على مجتمعات «الشيوعيّة البدائيّة» هذه. فماركس وإنغلز استخدموا العبارة ليقولوا إنّ لا شيء يجمع بين الشيوعيّة وذلك الشكل من الوجود. وهو، فعلاً، شكل كلّ غالياً جدّاً، ليس نتيجة سيطرة الطبيعة على «المجتمع» سيطرةً ساحقة، وحسب، بل كذلك، وخصوصاً، نتيجة التضحيات الضروريّة بالبشر في سبيل تأمين هذا التوازن: سواء بالحروب أو بطقوس إزهاق الأرواح المبذولة كافّة كي يسود التوازن. تلك المجتمعات التي تبدو في الظاهر مسالمة، كانت من أكثر المجتمعات وحشيّة في التاريخ الإنساني.

لا شكّ في أنّ ظهور الطبقات، وبالتالي صراع الطبقات، قد خضخض تماماً أشكال وجود الإيديولوجيا. فتقسيم العمل في المجتمعات الطبقيّة،

وكان موجوداً في المجتمعات الخالية من الطبقات، وإن كان ذا طابع جماعي، تم إخضاعه ومضاعفته نتيجة صراع الطبقات وما ترتب عليه. ونتج من ذلك تقسيم اجتماعي للممارسات كان ذا دلالة طبقية، وتجزئة ظاهرية للإيديولوجيا كانت ذات دلالة طبقية كذلك. وتعمم مبدأ أن ما من ممارسة إلا وخاضعة لإيديولوجيا وعاملة بها (وهي، جزئياً، إيديولوجيا لهذه الممارسة)، وتعمم هذا المبدأ، مع خضوعه للانقسام الطبقي للإيديولوجيا الصاعدة إلى السيطرة، توصل إلى تشكيل ممارسات متميزة وافقتها إيديولوجيات متميزة في إمكاننا أن نسميها إيديولوجيات عملية محلية وإقليمية. وفي الحد الأقصى، كان يمكن أن يكون لكل حرفة إيديولوجيا، إذ توجد علاقة بالمادة الأولية، بإيقاع العمل والاستراحة، تترك طابعها لدى البشر في أفكارهم. وقد لفت الانتباه منذ القدم، حتى ما قبل هسيودس نفسه [مطلع القرن الثامن ق م]، مدى تأثير «الأشغال» في أفكار البشر، وأن الفلاحين لا يفكرون مثل البحارة، ولا البحارة مثل التجار، ولا التجار مثل السياسيين، إلخ. لكن هذا التقسيم الإيديولوجي التفصيلي، الذي يشكل في الظاهر أسس العلاقة بين الإيديولوجيا وممارستها، لا يمكن أن يحجب التقسيمات الكبرى السياسية والطبقية في الإيديولوجيا. وما كانت تلك الإيديولوجيات الصغرى لتوجد دون التقسيم الاجتماعي للعمل، الذي، بدوره، يُنتج إيديولوجيا الخاصة، التي تنشأ في المقام الأول انطلاقاً من التقسيم الطبقي، وبالتالي من الصراع الطبقي، في معزل عن تلك الإيديولوجيات الضئيلة الأثر.

هكذا تقودنا هذه الملاحظة المزدوجة إلى الاعتراف بأن الإيديولوجيا توجد في شكل انقسام مزدوج أو حتى مثلث:

(١) انقسام الإيديولوجيا تبعاً لانقسام الممارسات وتعددتها، حيث لن تلبث الممارسة العلمية أن تتدخل؛ (٢) انقسام الإيديولوجيا إلى مناطق إيديولوجية، وفق الإيديولوجيات العملية، التي تتدخل في صراع الطبقات

لتأمين ديمومة علاقة الإنتاج (إيديولوجيا الإنتاج الاقتصادي، الإيديولوجيا القانونية، الأخلاقية، السياسية، الدينية، الجمالية، الفلسفية، العائلية، إلخ)، كإيديولوجيات لن تلبث أن ترتدي شكل الأجهزة الإيديولوجية التابعة للدولة؛ (٣) انقسام الإيديولوجي إلى ميول تستجيب لميول الصراع الطبقي الاقتصادي والسياسي.

ينبغي عدم تمثيل هذه الأقسام الثلاثة ككيانات بسيطة متباينة، ولا حتى كمراحل، كالقول إن تحقيق الأولى منها، تكون الثانية بالتالي، إلخ. فهذا التمييز نفسه نتاج لسيرورة تاريخية حيث، مثلاً، كل إيديولوجيا خاصة بممارسة معينة تتعرف نفسها في مجرى تشكلها بالتمايز من ممارسة مختلفة أو متعارضة، سواء أكانت إيديولوجيات إقليمية، أو نتاج انقسامها إلى ميول سياسية متعارضة. نحن هنا أمام صيرورة هائلة من الانقسام والاندماج، خاضعة باستمرار للتغيير، دون أن تتوصل قط إلى أشكال نهائية، نظراً إلى أن صراع الطبقات حاضر دائماً ليعيد النظر في ما تحقق من نتائج.

مع ذلك، تميل هذه الصيرورة كلها إلى تثبيت تجهيز محدد بكثير من الدقة، من شأنه أن يخدم مصالح الطبقة المسيطرة. إنها تميل إلى تكوين عناصر الإيديولوجيا القائمة كافة، على تنوعها وحتى على رغم تنوعها (كل ما يقع تحت يدها)، في إيديولوجيا مهيمنة، من شأنها، بما لها من مضمون وبما تحتله من مواقع، أن تخدم الطبقة المسيطرة في صراع طبقي بين الفكر. ما الذي يجعل الطبقة المسيطرة (معرفة كطبقة استولت على سلطة الدولة كي تمارس دكتاتوريتها الطبقة) في حاجة إلى إيديولوجيا مهيمنة؟ ليس من أجل السيطرة على فكر الطبقة المسيطر عليها، وحسب، بل كذلك، وفي المقام الأول، من أجل ضمان وحدتها الإيديولوجية الخاصة، التي لا غنى عنها لوحدتها السياسية، والتي دونها تظل تحت رحمة انتفاضة المستغلين. ذلك أن الطبقة المسيطرة ليست موحدة مبدئياً. إنها على العكس تبذل جهوداً هائلة من أجل التغلب على انقساماتها الداخلية، نظراً إلى كونها تتكون في الوقت

نفسه من عناصر من الطبقة المسيطرة السابقة ممّن التَحَقُّوا بها، ومن قطاعاتها كَأَفْئَةٍ وَفُقٍ مختلف الوظائف الاقتصادية العائدة إلى نمط الإنتاج المعين (بالنسبة إلى البرجوازية الرأسمالية، قطاع الرأسمال الصناعي، الرأسمال التجاري، الرأسمال المالي، عدا الفئات الوسطى المنبثقة عن تَفَكُّك نمط الإنتاج الإقطاعي: البرجوازية الصغيرة المدنية والفلاحية المنتجة، المثقفين، المهن الحرة، صغار التجار، إلخ). كل هذا العمل التوحيدي الإيديولوجي (والسياسي) للطبقة المسيطرة في طبقة موحدة لا يتحقّق بفضل مجرد تصريحات، ومجرد منشورات، بالدعاية والتحريض. إنّه يتحقّق بصراع طبقيّ مستديم، تفوز البرجوازية فيه بوحدها وبهويّتها كطبقة مهيمنة ضدّ الطبقة المسيطرة السابقة وضدّ الطبقة الجديدة المسيطر عليها في الوقت نفسه.

في هذا الصراع الطويل، ودائماً في شكل الصراع الطبقي (في الاقتصاد والسياسة والإيديولوجيا) يُخاض صراع الإيديولوجيا المسيطرة (إيديولوجيا الطبقة المسيطرة) ضدّ إيديولوجيا الطبقة المسيطر عليها. ذلك أنّ هناك إيديولوجيا للطبقة المسيطر عليها، حتّى لو أنّها لا تتوصّل إلّا بكثير من العناء إلى تعرّف نفسها وتحقيق وحدتها واكتساب قوّتها. إيديولوجيا الطبقة المسيطر عليها هذه إنّما تولد، تحديداً، من هذه الممارسات الملموسة للعمل المستغلّ، العمّال والفلاحين، ولأشكال استغلاله، ومن القمع الذي يجري إنزاله بالشغل، الممارسات التي لا يمكن فصلها، كما رأينا، عن الأشكال الإيديولوجية الأولى. وتتغذى هذه الإيديولوجيا العنوية، بصورة طبيعية، من تجربة ومن معاناة الاستغلال الطبقي الرأسمالي وممارسته القمع، وليس عبثاً شدّد ماركس على دور التربية الإيديولوجية الذي يلعبه، في مصلحة الإيديولوجيا البروليتارية، تنظيم عمل الإنتاج الرأسمالي وانضباطه، الذي يتولّى تركيز وجود العمّال في الصناعات الكبرى، ويخضعهم لأشكال من الانضباط تُكسبهم، عدا المعارف الحقيقية، اعتياد التنظيم والانضباط. ولنا في ذلك مَثَلٌ مُقنع من الموضوعات الديالكتيكية للفلسفة الماركسية، يُبيّن

تمائل النقيضين في جوهر الشيء نفسه، نظراً إلى أنّ أشكال الصراع الطبقي الرأسمالي، وتحديد أشكال التنظيم والاستغلال، تسهم مباشرة في تكوين إيديولوجيا الطبقة العاملة كإيديولوجيا طبقية، وبالتالي في التنظيم النقابي ثم السياسي للطبقة العاملة، واضعاً هذه الإيديولوجيا في الممارسة. هكذا تُنتج البرجوازية «حفاري قبرها»^(١).

(١) «بيان الحزب الشيوعي»، في: ماركس وإنجلز، الأعمال، المجلد الأول، م س، ص ١٧٣.

XXIII

ما كان لكلّ هذا أن يشكّل صعوبة. لكنّ صعوبات تتزايد عندما يتعلّق الأمر وسط هذا الكلّ بتفسير وجود العلوم ومعها وجود الفلسفة. لنحاول إذاً، أن نبيّن ذلك قليلاً.

لم تكن العلوم موجودة دائماً. كان هناك دائماً في المقابل معارف عمليّة، وتتوصّل إلى إنجازاتها بطرائق تجريبية في منتهى القدرة على الابتكار، سواء عبر مراقبة بسيطة لحركة النجوم، أو الحيوانات، أو النباتات، أو البحار والرياح، أو خصائص المواد، حيث كان للنار والحديد دور أساسي. وارتبطت هذه المعارف العمليّة على الدوام بالقوى المتّجهة وتطوّرها (بدءاً بالأداة، ثمّ الآلات البسيطة، لجَرّ الماء إلى مستوى أعلى، مثلاً، إلخ). كانت هذه المعارف بدءاً شأن منتجين أفراد، ثمّ أصبحت خاصيّة شغيلة مختصّين بتقنيّات معيّنة: كان الحدّاد يلعب دوراً مقرّراً في المجتمعات البدائيّة القليلة التطوّر، على غرار الساحر، والعرفاء، إلخ، الذين كانوا يضبطون، وفّق الإشارات السحرية المناسبة، إيقاع الأشغال وجولات الصيد. وتركّز شيئاً فشيئاً، لكن دون تجاوز المستوى التجريبي، تقسيم العمل في المعارف العمليّة، وفي تقنيّات إنتاج أدوات العمل، كما في المعارف المتعلّقة باستبقاء نسل النوع الحيّ وبيّاعة إنتاج النظام الاجتماعي.

إلى أن حلّ يوم انبثاق العلم الأوّل في العالم، علم الأعداد والصوّر، الحساب والهندسة. كنّا قد تطرّقنا إلى هذه البدايات المحتملّة. فهي ما إن وُلدت، حتّى بدا الأمر كـ«قطيعة» مع ما قبل تاريخها. ذلك أنّها لم تعدّ تباشر العمل، لتحقيق منجزاتها، على مواضيع العمل نفسها، ولا على التقنيّات نفسها. كانت تعمل على مواضيع مجرّدة (العدد، الحيّز، الصورة) وتعمّد إلى برهانات خالصة متجرّدة من كلّ تحدّد ملموس. فكانت النتائج المحقّقة

إذاً صالحة موضوعياً، أي في مطلق الحالات، أيّاً تكن المواضيع الملموسة التي تُطبّق تلك النتائج عليها. كان ذلك ثورة في مجال المعارف كلّها، وفي الممارسات المرتبطة بالمعارف المتوافرة.

تعود نشأة الفلسفة إلى انبثاق العلم الأوّل في العالم. كان أفلاطون يُدوّن هذا الحدث إذ نقش فوق بوّابة مدرسته «لا أحد يدخل إلى هنا إن لم يكن مهندساً»^(١) وبذا كان يتطلّب من كلّ فيلسوف مرشّح أن يعرف الرياضيات مسبقاً، آخذاً على عاتقه هو نفسه أن يعلمه ما يجب أن يعرفه من تعرّفها.

بمّ تدين الفلسفة للرياضيات؟ تحديداً، بفكرة مواضيع وبرهناّت تكون خالصة، أي مجرّدة، ودقيقة، وشاملة، وموضوعية، في مطلق الحالات. ضيف إلى ذلك فكرة أنّ هناك، بين المعارف العملية والمعرفة الخالصة، هذه «القطيعة» التي أتيّت على ذكرها، وأنّ هذه «القطيعة» تطرح أسئلة يتعيّن على الفلسفة أن تتفكّر فيها، وأن تجيب عنها إن هي أرادت أن «تنقذ المظاهر» الحقيقية وتوصل ما تقول ليس إلى مدارك الذين لم يبارحوا المعرفة العملية، وحسب، بل كذلك إلى مدارك الذين يحكّمون في الدولة. كامل أعمال أفلاطون تقوم على هذا الأساس، ليس الفكر وحسب، بل كذلك تعارضها مع العالم المحسوس، والتميز بين الرأي (دوكسا doxa) والادراك عن طريق الرياضيات (ديانويا dianoia)، والتميز بين هذين المستويين من المعرفة والمعرفة الفلسفية، على أنّها تفوق المستويات كافّة، وقادرة على التفكير في هذا الاختلاف وعلى تجاوزه، الديالكتيك الصاعد والهابط، المشاركة، نظرية الجوهر وما وراء الجوهر، إلخ.

يمكن أن نستنتج، في حال اكتفينا بهذه النظرة، أنّ الفلسفة وُلدت كنتيجة لانبثاق العلم الأوّل. لكن إذا ما أمعنا قليلاً في النظر عن كثب، ستكون الأمور

(١) حسب تقليد متأخر كان الشاهد الأوّل فيه، على ما يبدو، حتّا فيلوپون (أواخر القرن السادس ميلادي). أنظر تعليقه على كتاب النفس لأرسطو:

Commentaria in Aristotelem graeca, t. XV, Berlin, Reimer, 1897, p. 117, l. 29.

أكثر تعقيداً. ذلك أن مجيء الرياضيات لم يكن محايداً. إذ إنها انبثقت كحلٍّ لأزمة في عالم مأزوم لم يكن على استعداد لـ «هضم»ها - بل أكثر، كحلٍّ كان يمزق ذلك العالم في جانب منه حيث تكمن حساسيته الإيديولوجية. يمكن إذًا اعتبار الفلسفة بمثابة ردٍّ على ذلك وإنقاذ من تهديده، بمثابة «رفءٍ» لهذا المزق في وحدة نسيج الإيديولوجيا المسيطرة. كان يجب تدارك الخطر في أسرع ما يمكن، والاستيلاء على الرياضيات، وكبح جماحها لإعادتها إلى التقيد بالنظام الذي هددت بتعكيره. يمكن تفسير أفلاطون على هذا النحو كذلك، إذ إن المؤلف الذي تطلب من كل فيلسوف أن يكون عالمًا في الرياضيات، قام هو نفسه بإخضاع الرياضيات، في فلسفته، لمعاملة فريدة، نظراً إلى أنه أنزلها في المرتبة الثانية من المعرفة كي يُخضعها للفلسفة التي، بما تُوفِّره للرياضيات من ضمانة، إنما تضعها تحت إشرافها، وتضعها تحت إشرافها باسم الخير، أي السياسة (خير الحاضرة).

XXIV^(١)

إذا كانت الفلسفة «تَرْفَأُ» على هذا النحو أو «تُرْقَعُ» المزق الذي أحدثه في الإيديولوجيا المسيطرة الانبثاق الانقلابي للعلم، الذي يُربط دائماً، من قريب أو من بعيد، بالإلحاد وبالمادّية، إذا كانت الفلسفة تُعيد على هذا النحو بَسْطَ النظام فلسفيًا في إيديولوجيا تشعر فجأة أنّها، مهما بدت كَلِيّة السيطرة، مهدّدة من خطر يكتنفه الغموض، فذلك أنّ الفلسفة متفاهمة مع هذه الإيديولوجيا المسيطرة، وأنّها، حتّى لو لم تكن مشوبة بالإيديولوجيا على الإطلاق، إنّما تؤدّي في هذه الحالة وظيفة إيديولوجيّة لا مِراء فيها.

تَظْهَرُ الفلسفة بالتالي ذات نِصاب عجيب: فهي من جهة تَتَّخِذُ كُلَّ مظاهر العلم، وأكثر من مظاهره، أسلحتَه النظريّة، وتؤدّي من جهة أخرى، أقلّه في حالات معيّنة مشهودة ومهمّة، وظيفة إيديولوجيّة، يبدو فيها العلم تحديداً ذلك الخطر الذي يتعيّن عليها، هي الفلسفة، أن تردّه، كي تستعيد الإيديولوجيا، التي تكون الفلسفة في هذه الحالة في خدمتها، وَخَدَتَهَا وَصَفَوَهَا معاً. والحال، سيكون من اللافت أنّ الأشياء ليست متعادلة في هذا التناظر والتواجه الظاهريّ. ذلك أنّ الفلسفة التي تَتَّصِلُ بالعلم من حيث الشكل، وتجريد المقولات، والتفكّر البرهانيّ، وهو دائماً تَفَكُّرٌ خالص يعمل على «مواضيع»

(١) الفصول الثلاثة التالية تستعيد الْفِكْرَ التي تقدّم التوسّير بها في «تحوّل الفلسفة»، وهو نصّ محاضرة ألّقاها في غرناطة وفي مدريد في ربيع ١٩٧٦. هذا النصّ الذي نُشر بالإسبانية سنة ١٩٧٦، نُشر بالفرنسيّة بعد وفاة صاحبه بأربع سنوات في حول الفلسفة (أنظر: *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, coll. "L'Infini", 1994). وتدخل في سياق هذه الفصول الثلاثة مكوّنات تعود إلى نصّ محاضرة حول دكتاتوريّة البروليتاريا ألّقاها أوتوسر في برشلونة في تموز/ يوليو ١٩٧٦. النصّ الفرنسي الأصلي لمحاضرة برشلونة صدر في ٤ أيلول/ سبتمبر ٢٠١٤ في مجلّة *Période* تحت العنوان: «نص غير منشور لأوتوسر». محاضرة في برشلونة حول دكتاتوريّة البروليتاريا، <http://revueperiode.net/un-texte-inedit-de-louis-althusser-conference-sur-la-dictature-du-proletariat-a-barcelone/>

خالصة، لأنها مجردة، أي مُخلَّصة من كل محتوى تجريبي، هي فلسفة لا تتصل بالإيديولوجيا البتة من حيث شكلها، بل من حيث الوظيفة، من حيث الدور الذي يأخذ شكلها نفسه بالقيام به عندما يعمل في خدمة الإيديولوجيا المسيطرة. وإذا كانت الوظيفة الأخيرة (في الحكم الأخير) للإيديولوجيا خدمة الصراع الطبقي، إذا كانت وظيفة الإيديولوجيا المسيطرة خدمة الصراع الطبقي الذي تخوضه الطبقة المسيطرة (كذلك وظيفة الإيديولوجيا المسيطر عليها، في حال تشكُّلها، خدمة الصراع الطبقي الذي تخوضه الطبقة المسيطر عليها)، إذا كانت الوظيفة الأخيرة للإيديولوجيا سياسية، ينبغي ألا نخشى الاعتراف بذلك بالنسبة إلى الفلسفة كذلك، فنقول، مع ماو، ولينين، وغرامشي: بلى، الفلسفة إيديولوجية وسياسية بحكم وظيفتها.

لكن، ضمن هذه الشروط، تبدو الفلسفة مزدوجة: سياسية بوظيفتها، نظرية - علمية بشكلها، مع كون التحدُّد الجوهري، في هذا المظهر المزدوج، إنما يتمثل بالوظيفة السياسية.

هذا يساعد في فهم كون الفلسفة تبدأ، وكون بداية الفلسفة تحمل طابع هذا الشكل النظري - العلمي الذي يعطي الفلسفة ميزتها النوعية. ذلك أن محتوى الفلسفة (وظيفتها) يسبقُ بوقت طويل ولادة فلسفة الفلاسفة. وإذا كان هذا المحتوى يخصّ الإيديولوجيا المسيطرة، فسئلته ما إن توجد إيديولوجيا مسيطرة في المجتمعات الطبقيّة، فتوجد إذاً (رأينا ذلك في صدد مسألة دينية حول الوجود) في شكل يشي بمنطق معين لديها، حتى قبل أن تمتلك عقلانية الفلسفة وأخذها بالبرهنة. لذا كانت المسائل الكبرى الدينية والسياسية (المموّهة في غالب الأحيان كمسائل دينية) قد سبقت ولادة الفلسفة بزمان، واستمرت بعدها، إذ كان على الفلسفة، التي كانت تمثل مصالح طبقية جديدة، أن تقع تحت سيطرة المسائل الدينية. ويمكن ضمن هذه الشروط أن نفهم أن مجيء علم، هو الأول، مرتبط هو الآخر بمصالح اجتماعية محدّدة، قد أتاح فرصة لولادة الفلسفة، بتوفيره لها شكل

التجريد، والأخذ بالعقلانيّة وبالبرهنة الخالصتين، اللذين كان لابدّ من أن يميّزاها تالياً.

لكن هكذا يكون مفهوماً بالتالي، في الوقت نفسه، أن اتّخاذ الفلسفة هذا الشكل لم ينتقص من الوظيفة الإيديولوجيّة - السياسيّة للفلسفة، هذه الوظيفة التي تعزّزت بالمدد الذي وفّره هذه الأشكال الجديدة من المحاجة والبرهنة. يمكن لهذا الوضع البالغ الخصوصيّة أن يُتيح فهم «الموقع المزدوج للرياضيّات، أي عندئذٍ للعلم، لدى أوّل فيلسوف مثالي كبير نعرفه، أفلاطون: ضرورة أن تكون عالمياً في الهندسة كي تكون فيلسوفاً، الأمر الذي يضع العلم في المرتبة الأولى، لكنّه لمّا ورد على لسان فيلسوف كان ذلك لوضعه في المرتبة الثانية، بعد الفلسفة نفسها. وهذا يدلّ على أوليّة السياسة على أشكال العقلانيّة العلميّة في الفلسفة نفسها: هي تعترف بذلك في ممارستها.

لكن، ما دام الأمر على هذا النحو، هناك مسألة تطرح نفسها. بمّ تفيد الفلسفة من استعارتها هذه لأشكال العقلانيّة والعلميّة المسيطرة؟ ما الذي تكسبه الإيديولوجيا المسيطرة من استتباع خدمات هذه العقلانيّة، ما دام هذا الاستتباع في كلّ الأحوال لا يغيّر في حقيقة الأمر شيئاً من وظيفة الإيديولوجيا المسيطرة، ولا من غاياتها، ولا من معتركاتهما. مسألة ينبغي حلّها.

والحال، يتعذّر حلّها دون العودة إلى الإيديولوجيا المسيطرة وعلاقتها بالدولة. كنّا قد شدّدنا على أنّ الإيديولوجيا توجد في أجهزة (إيديولوجيّة) تابعة للدولة. كما شدّدنا على السيرة الطويلة من الصراع الطبقي الذي تستلزمه إيديولوجيا الطبقة الصاعدة، ثمّ المسيطرة، كي تشكل كإيديولوجيا مسيطرة. ينبغي عدم الوقوع هنا في مثاليّة لصراع الطبقات، والذهاب إلى الاعتقاد بأنّ كلّ هذه الصراعات، من الاقتصاد إلى الإيديولوجيا، مروراً بالسياسة، هي صراعات من أجل المتعة، أو الهيبة، أو مجد الانتصار. إنّها في حقيقة الأمر صراعات ذات مُعتركات، لا تقتصر على سلطة الدولة (هي المُعترك الأعلى) أو جهاز الدولة، أو أحد هذه الأجهزة (القمعي

أو الإيديولوجي)، أو حتّى على الاستغلال، ومعه في الوقت نفسه علاقة الإنتاج. بتعبير آخر، معتركات هذه الصراعات الطبقيّة لا تقتصر على العلاقات أو على الأجهزة، وهي الأشكال التي تُخاض فيها هذه الصراعات. المعترك الذي يخصّ هذه الصراعات أيضاً، ومعتركها الأساس، هو الممارسات التي فيها يُفرض الاستغلال ويَقَع، ومن بين هذه الممارسات هناك أيضاً ممارسة العلوم والتقنيّات. في هذه الصراعات كافّة، يتعلّق الأمر، في القمّة، بالاستحواذ على سلطة الدولة وأجهزة الدولة أو الاستيلاء عليها، وفي القاعدة، بالتحكم بمختلف الممارسات وتوجيهها تبعاً للتناحر الطبقي الذي يقسم المجتمع إلى طبقات.

سبق أن قلتُ إنّ ما من ممارسة إلّا وخاضعة لإيديولوجيا، وتكلّمتُ في الوقت نفسه على هذه الإيديولوجيات الصغرى التي تولّد مع كلّ ممارسة وتحكمها في الوقت نفسه. حاولتُ أن أبين أنّ تشكّل الإيديولوجيا المسيطرة يضع في الخدمة هذه الإيديولوجيات المحليّة ثمّ الإقليميّة كافّة، عن طريق إخضاعها، لكنّها تضعها في الخدمة، طبعاً، تحت سيطرة الفكر الطبقيّة الكبرى، التي كان في إمكان هذه الإيديولوجيا المسيطرة أن تشكّل حولها في حال توصّلها إلى السيطرة. كانت هناك، حتّى قبل فلسفة الفلاسفة، مهمّة سياسيّة، أي مهمّة صراع طبقي في الإيديولوجيا، كان يمكن تعريفها تماماً. كان الأمر يتعلّق في المقام الأوّل بأن يجري، حول بضع فكر كبرى، ماثلة في مواقع الطبقة المسيطرة، توحيد الإيديولوجيات المحليّة، ثمّ الإقليميّة، بكلّ تنوّعاتها، في سبيل تشكيل هذه الوحدة الإيديولوجية المسيطرة الضروريّة لهذا الدور المزدوج: مساعدة الطبقة المسيطرة نفسها على تحقيق وحدتها، واستتباع الطبقة المسيطر عليها بامتصاص العناصر الخطرة التي تنطوي عليها إيديولوجياها الخاصّة. ويبيّن التاريخ أنّ هذه المهمّة الإيديولوجيّة - السياسيّة قد تأمّنت، قبل مجيء الفلسفة، بواسطة إيديولوجيا إقليمية كبرى، كانت تفرض نفسها على الإيديولوجيات الإقليمية الأخرى: مثلاً، الإيديولوجيا

الدينية أو الإيديولوجيا السياسية. مع مجيء الفلسفة اتخذت هذه المهمة انعطافة جديدة نسبيًا.

هذا لا يعني أن الفلسفة قد حلت محلّ الإيديولوجيا الإقليمية التي كانت قبلها تتولّى قدر المستطاع توحيد المجال الإيديولوجي في خدمة الطبقة المسيطرة. على العكس، يُبين التاريخ أنّ الدور الرئيسي في تحقيق وحدة الإيديولوجيا البرجوازية لا يعود إلى الفلسفة، بوجه عام، بل إلى الإيديولوجيا القانونية، لذا استطعنا، على أيّ حال، أن نرى أنّ الفلسفة البرجوازية نفسها كانت قد تشكّلت استناداً إلى الإيديولوجيا القانونية البرجوازية، مستعيرة منها ليس مقولة الذات وحسب، بل كذلك فكرة طرح سؤال الأحقية على كلّ ما يوجد في العالم من كائنات ومعارف، وحتى على العالم نفسه وعلى الله. مع ذلك، يبقى أنّ الفلسفة قد أدّت، في هذا التوافق، دوراً خاصاً جداً ودقيقاً جداً، وأنّ هذا الدور يحيلنا مجدداً إلى العلاقة التي تربط الفلسفة بعقلانية العلوم الموجودة.

ينتهي لي أن في الإمكان أن نقول تقريباً ما يلي آخذين الفلسفة البرجوازية مثلاً: في فعل تشكّل وبالتالي توحيد الإيديولوجيا المسيطرة البرجوازية كانت الإيديولوجيا القانونية هي المحدّدة، وكانت الفلسفة هي المسيطرة. قدّمت الإيديولوجيا القانونية، أقلّه حتّى السنوات الخمسين الأولى من القرن التاسع عشر، الفكر الموجهة الضرورية لتشكّل الإيديولوجيا الليبرالية البرجوازية، وحول هذه الفكر تمّ كلّ الشغل التوحيدي. وعندئذ استطاعت الفلسفة أو تؤدّي في ذلك دورها الخاصّ: الصوغ النظري لأسئلة، وإجابات، وبالتالي لموضوعات ولمقولات تكون التعبير عن هذه الإيديولوجيا القانونية، من جهة، وتكون، من الجهة الأخرى، قادرة على الاشتغال على الفكر الإيديولوجية الموجودة لتحويلها في اتجاه توحيدها. ويتعيّن بالضرورة، لبلوغ هذه الغاية، إنتاج مصطلحات تجريدية، إذ كيف يمكن دونها التوصل إلى توحيد إيديولوجيات محلّية وإقليمية، كيف السبيل إلى احتلال مواقع العدو وهي على درجة قصوى من التنوّع؟

ينبغي ألا نتخيل أن فلسفة الفلاسفة كانت، عبر التاريخ، محتكرة التجريد، هذا النوع من التجريد. كانت الإيديولوجيا الإقليمية المسيطرة تُنتج هي الأخرى وتمارس نوعاً فريداً من التجريد، قائماً في الغالب على الصورة المستعارة، يتيح لها إنجاز مهمتها في التوحيد الإيديولوجي. الفارق الوحيد يكمن في كون التجريد الفلسفي مستعاراً من التجريد العلمي. هذا هو الواقع، ولعلّ الفرصة مؤاتية هنا للكلام مجدداً على «المزق» الذي أحدثه مجيء العلم في عالم ثقافي اهتز توازنه الإيديولوجي - السياسي. الواقع هو، بالنظر إلى فداحة المصالح ربّما في الرهان (لكننا نفتقر إلى أعمال تتناول هذه المسألة، مع شديد الأسف)، أن ابتداءً من وقت ما في التاريخ، لم يعد من الممكن، في توحيد الإيديولوجيا المسيطرة، الاستغناء عن خدمات الفلسفة، حتّى عندما تكون هذه الفلسفة موضوعة في خدمة اللاهوت (حالة تمثّل ملاحظتنا السابقة: هذا ليس من المحتمّ، فحتّى الآن ليست الفلسفة أبداً ما يُحدّد الإيديولوجيا المسيطرة).

XXV

في حال الموافقة على اعتبار كلّ سيرة تشكّل الإيديولوجيا المسيطرة هذه شكلاً من أشكال الصراع الطبقي، في حال الموافقة على اعتبار أنّ المعتركات الأساسية لهذا الصراع الطبقي هي، بعد أشكال الدولة، الاستحواذ على وسائل الإنتاج، ومختلف الممارسات المتّصلة بها، بما فيها الممارسة العلمية، يكون في الإمكان عندئذٍ أن يزداد قليلاً وضوح النظر في الفلسفة.

كنّا قد قلنا: ليس للفلسفة موضوع، بالمعنى المقصود في قولنا إنّ للعلم موضوعاً. ولاحظنا، في السياق، أنّ للفلسفة في المقابل غايات في الصراع الطبقي، تضعها، في النظرية، في تعارض مع أعدائها الفلسفيين. وفي إمكاننا أن نقول الآن إنّ للفلسفة غايات لأنّها معتركات، كما في كلّ صراع ليس صراعاً مثاليّاً. والحال، إنّ معتركات الصراع الطبقي في النظرية، وهذا شأن الفلسفة، تكون معتركات على قدر لا بأس به من الخصوصية: هي ليست في متناول اليد، هي قاصية، هي من النأي عن ممارسة الصراع الطبقي الفلسفي بحيث تتساءل كيف للفلسفة أن تدركها. ماذا تراها تكون هذه المعتركات، عدا دحض هذا الطرح الفلسفي أو ذاك (لكن، بالنظر إلى أنّ الفلسفة ليست علماً، ليس هناك، في الفلسفة، من خطأ قابل للتعيين، ليس هناك بالتالي طرحٌ خطأ، متهافٌ أمام النقد)؟ إنّها هذه الممارسات تحديداً: ما هو جارٍ في هذه الممارسات. في المقام الأوّل منها ممارسة صراع الطبقات (الاقتصادي، السياسي، الإيديولوجي)، لكن كذلك الممارسات المادّية الأخرى كافّة، تلك الوثيقة الصلة بالعلوم الطبيعية، والممارسات الاجتماعية على اختلافها (الجنسية، العائلية، الحقوقية، الثقافية، إلخ). تهتمّ الطبقة المسيطرة بأن تتحكّم بهذه الممارسات، وبالفاعلين فيها، وتوجيه هذه الممارسات نحو خدمة مصالحها الطبقيّة. التحكّم بهذه الممارسات لا يجري عبر تملك وسائل

الإنتاج والتبادل والبحث، وحسب، بل يجري كذلك عبر الإيديولوجيات التي تكون هذه الممارسات مقرّها وغايتها. هذا التطلّب هو ما يعطي كامل المعنى لتوحيد الإيديولوجيا المسيطرة، فعبر توحيد الإيديولوجيات وتطعيمها بالفكر المسيطرة يتمّ تحكّم الطبقة المسيطرة بهذه الممارسات وبالفاعلين فيها والسيطرة عليهم. وهنا تؤدّي الفلسفة دورها: ذلك أنّها تعمل، كما في المختبر، تلبيةً لطلبات الإيديولوجيا القانونية، على صوغ الأسئلة، والموضوعات، والمقولات التي ستستولي عليها الإيديولوجيا المسيطرة لجعلها تتغلغل حتّى إلى رحم الأشكال الإيديولوجيّة التي تسيطر على الممارسات وعلى الفاعلين فيها.

هنا يتّضح أخيراً، ما ظلّ دائماً في تاريخ الفلسفة نوعاً ما بمثابة لغز: واقع أنّ الفلسفات توجد في شكل أنساق، ليس كلّها، بل الغالبية بينها. وقد أتى إنغلز في صدد هذه المسألة بشيء من السذاجة، ما يُثبت أنّ المادّية ليست أبداً في مأمن تماماً من المثاليّة، حين كتب يقول في لودفيغ فيورباخ إنّ الأنساق الفلسفيّة موجودة من أجل «تلبية حاجة أبدية للروح الإنسانيّة: الحاجة إلى التغلّب على التناقضات»^(١). كان على صواب في ما خصّ التناقضات: لكن من المثاليّة استحضار «تناقضات الروح الإنسانيّة». هذه التناقضات، الحقيقيّة تماماً، هي تلك التي تصطدم بها الطبقة المسيطرة في تشكيل إيديولوجياها المسيطرة، هي إذاً، في الحكم الأخير، تناقضات طبقيّة، إذ لا جدال في أن هناك كذلك تناقضات أخرى، في العلاقة بين الإنسان والطبيعة، كما في العلاقة اللاواعية بين الفرد ونفسه. والحال، صحيح تماماً أنّ الطبقة المسيطرة تميل إلى حلّ هذه التناقضات، إذ إنّها لا تُطاق بالنسبة إلى سيطرتها الطبقيّة. وتوحيد الإيديولوجيا في إيديولوجيا مسيطرة هو تحديداً أحد وسائل حلّ التناقضات الطبقيّة. هذا التطلّب هو ما يستجيب له الشكل النسق الذي تتّخذه غالبية الفلسفات، وهو التطلّب الذي يستجيب له «الموضوع» الذي تقترحه

(١) ف. إنغلز، لودفيغ فيورباخ...، م س، ص ٢١.

على الفلسفة كل التقاليد المثاليّة، التي تمتدّ من أفلاطون حتّى هيغل وكونت، إلخ: «التفكّر في الكلّ». عندما تضع الفلسفة نُصبَ عينيها «التفكّر في الكلّ»، يكون هذا اعتراف منها بأنّها تأخذ على عاتقها الجانب النظريّ، التجريدي، من هذا العمل على توحيد الإيديولوجيا المسيطرة. ويجب ألاّ ننع في فتح وجود فلسفات غير نسقيّة، مثل فلسفتي كيركيغارد ونيتشة: ذلك أنّها فلسفات «ردّ-فعليّة»، في التبعيّة لما تنتقد من أنساق، وتسهم، بتأدية دور محامي الشيطان، في تمثيل معارضات ضمن الإيديولوجيا المسيطرة، كانت لتُشكّل خطراً شديداً لو أنّها ظلّت بكماء أو مجهولة. تبقى هذه الملاحظة محدودة ولا شكّ، كمحدوديّة ما رأيناه من دور الفلسفة في تشكيل الإيديولوجيا المسيطرة.

جميل، كلّ هذا، وهو، على نحو ما، متماسك، لكن، ماذا عن العلم، نظراً إلى أنّ الصراع الطبقي باقٍ في أساس هذا الحلّ في الحُكم الأخير؟ ويظهر في أفق هذا السؤال الساذج شبح الطبيعة الطبقيّة للعلوم وللموضوعيّة العلميّة. أحيل، حول هذه النقطة الأخيرة، إلى كتاب د. لوكور^(١). لكن لا بدّ من إيضاح حول المبدأ. ذلك أنّ الممارسة العلميّة هي ممارسة، وهي بصفتها هذه تُمارَس هي الأخرى في ظلّ إيديولوجيا محدّدة، وفي ظلّ إيديولوجيا، شأنها شأن الإيديولوجيات العفويّة الخاصّة بالممارسات كلّها، تعكس جانباً من حقيقة هذه الممارسة. وقد بدا لي سابقاً أنّي أستطيع أن أبين^(٢) إمكانيّة التمييز، في «فلسفة العلميّين العفويّة»، بين عنصرين، العنصر (١)، من داخل العلم، يميل إلى المادّيّة، والعنصر (٢)، يميل إلى المثاليّة، وهو خارجيّ المنشأ، أي إنّهُ، في الحُكم الأخير، صادر عن الإيديولوجيا المسيطرة حيث تلعب الفلسفة الدور الذي نعرف. هكذا يعمل كلّ باحث على موضوع مادّي، سواء أكان ملموساً أم مجرداً، في ظلّ إيديولوجيا معيّنة، تتضمّن كذلك مقولات فلسفيّة،

(١) ليستكو، م س، ص ١٤١.

(٢) الفلسفة وفلسفة العلماء...، م س، ص ١٠٠-١٠١، ١٢١-١٥٣ (ملحق حول جاك مونود).

وهذه الأخيرة باتت دارجة في الحياة إلى حد أنها لم تعد تظهر كفلسفية، مثقلة بأصداء فلسفية وفائقة التحدد بها. تستطيع هذه المقولات، المنبثقة من الفلسفة الراهنة أو حتى العائدة للماضي، أن تُشكّل إمّا عقبات أمام البحث، أمام ممارسة الباحث النظرية، وإمّا مرتكزات له. والباحث هذا، عموماً، لا يعلم ذلك، ويكتفي بحلّ المسائل التي تطرحها طبيعة موضوعه، بفضل تجهيزه الاختباري. وكلّ هذا العمل يُنتج، على نحو طبيعي، اختزالاً مادّياً، نقداً مادّياً بالفعل المشهود للمحتوى المثالي في المقولات والفكر التي يعمل الباحث في ظلّها: يؤدّي هذا الاختزال إلى إنتاج معارف موضوعية تتخلّص من الفكر الغلط أو الغلط جزئياً التي أمكن إخضاع سيرورتها لبعض الوقت للتجربة أو للسيطرة. يتخلّص العالم منها دون أن يحرّ بكلمة أو بتعليق. لا وجود للغلط في نظره: إمّا يكون متورّطاً، إمّا دون أن يتفكر فيها، وإمّا يكون قد أزالها فزالت من ذهنه. من هنا هشاشته إزاء الفكر الجاهزة في الإيديولوجيا إذ تتمثّل له، دون أن يدري، فور قيامه، دون أخذها في الحسبان، بالتخلّص من فكر جاهزة أخرى. وإذا ما واجهنا سؤال: لماذا لم تُبذل أيّ محاولة، على الإطلاق، للوقوف جدّياً في وجه هذا الفخ الشيطاني الذي يقع العالم فيه، فلا أوضح من كون الإيديولوجيا المثالية البرجوازية تجدد مصلحتها في الأمر. إنها تستعمل العالم دون علمه، وتقوده حتى عتبة المعارف التي يُنتجها، ثم تُضله مجدداً. فإخضاع العالم إيديولوجياً يهّم البرجوازية أكثر من إنتاجية البحث، على رغم كلّ التصريحات الرسمية. عبثاً تبذل الفلسفة المادّية جهدها لتنبية العالم إلى ما يتعرّض له من تضليل واستغلال، وحتى لإطلاعه على آليّاتهما، فهي تصطدم، خصوصاً في وضعه كمسيطر عليه، بالسدّ الهائل من السيطرة الإيديولوجية الطبقيّة^(١).

كان فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر يريدون إصلاح إدراك الإنسان كنوع، ومنه [إدراك] الملوك والعلماء. إلّا أنهم باؤوا بالفشل. فإدراك

(١) أنظر الفصل الخامس الحاشية ١٣. تابع التوسّير تحذيره بمراسلات خاصة مع مونوبلا طانك.

البشر لا يسبق المعارك الطبقيّة الحاسمة، بل يتبعها. كي تتغيّر فكر البشر، «يجب تغيير الدولة» (ماركس).

مع هذا، ما قيل توّاً في صدد الفلسفة، وتَسَوَّق، على مستوى الإيديولوجيا المحليّة بواسطة الإيديولوجيا المسيطرة، عن دور الفلسفة هذا في توحيد الإيديولوجيا المسيطرة، إنّما يفسّر القول الذي انطلقنا منه: إنّ البشر كلّهم فلاسفة. بالتأكيد ليس بمعنى فلسفة الفلاسفة، التي يجهلون، إنّما هم كذلك كونهم أيضاً يتفكّرون في المقولات الفلسفيّة التي، بعد صَوغها في مختبر فلسفة العلماء، تلبية لطلب من الإيديولوجيا المسيطرة، تتسرّب في الإيديولوجيات التي تحكّم ممارسة البشر. إنّهم، عموماً، ليسوا على علم بكونهم فلاسفة على هذا النحو، على رغم أنّ الحكمة الشعبيّة تستشعر ذلك، كما لاحظ غرامشي بحق. هذه الخاصيّة بالغة الأهميّة من وجهة نظر ممارسة صراع الطبقات، إذ إنّها تتيح فهم ضرورة الفلسفة في صراع الطبقات، والأهليّة لدى المناضلين، ولدى أناس أوسع الأوساط الجماهيريّة، إلى أن يألفوا لغة فلسفيّة يمكن مبدئياً أن تعرض لهم.

أمّا وقد بات بين أيدينا ما يكفي من العناصر لنظريّة عن الفلسفة، صارت في مقدورنا الإجابة عن المسألة: ماذا عسى الفلسفة المادّيّة الماركسيّة أن تكون؟ نجيب بالعودة إلى تعريفنا: إنّها لا تكون إلّا بشرط اضطلاعها على نحو جذريّ بطبيعة الفلسفة وبآلياتها. ولما كانت الفلسفة تقتضي الانحياز، تنحاز الفلسفة الماركسيّة في الصراع الطبقي الفلسفي: هي، في الحكم الأخير، صراع طبقيّ في النظريّة، وهي تنحاز، بوعي منها لمصالح الطبقة التي تُمثّل، إلى المعسكر المادّي، في المواقع التي تحتلّها البروليتاريا. وتخوض الصراع، بتتابعها المنطقيّ: الفيلسوف إنسان يصارع في النظريّة. ليس ضدّ أيّ كان، ولا في أيّ وقت، ولا كيفما اتّفق، بل بتعرّف عدوّ الساعة الرئيس، بمعرفة تناقضاته، ونقاط قوّته وضعفه، بتمييز «الحلقة الأضعف» التي ينبغي انتهازها للهجوم، كذلك باختيار أنسب نقاط الارتكاز، وأفضل

الحلفاء (موضوعات جيّدة، مقولات جيّدة)، مع السهر على ألا يُفِلّت منه الزمام في ذلك، إلخ.

كيف يخوض الفيلسوف الماركسي الصراع؟ مثلما يخوضه أيّ فيلسوف: بممارسة الفلسفة، لكن باتّباع ممارسة جديدة للفلسفة^(١) تُكسبه مناعة إزاء أفخاخ المثاليّة، خصوصاً عندما تكون المثاليّة قد تغلّغت في معسكره. إنّه يخوض الصراع بصَوْغ موضوعات جديدة تُشكّل أسلحة هجومية تُوجّه نحو المواقع التي جعل التاريخُ العدوَّ يشغّلها. وهذه الموضوعات تتشكّل من مقولات، ويتفق له أن يصوغ بعضاً منها للإجابة عن سؤال لم يسبق طرحه. وهو يعلم أنّ هذه المقولات، إذا أحسّنت «خراطتها»، يمكن أن تخدم الممارسة العلميّة والممارسة السياسيّة أيضاً، وبالتالي بعيداً منه، هو الذي يعمل في انكفاء العمل على النظرية الفلسفيّة، مع كونه في الوقت نفسه يناضل في منظّمة الصراع الطبقي الماركسيّة اللينيّية. إنّه لا يَسْقُط في سذاجة التمييزات بين المادّيّة والديالكتيك، ولا في نظرية المعرفة، ولا في الأونطولوجيا. ولا هو يعتبر العلوم المسماة إنسانيّة علوماً، في حين أنّها ليست إلّا التشكيلات النظرية للإيديولوجيا البرجوازية. وهو يعلم أن هذا المجال الذي يشغله العدو، يجب أن يُستعاد إلى المعرفة العلميّة، بفضل مبادئ المادّيّة التاريخيّة ومفاهيمها، علم قوانين الصراع الطبقي.

أخيراً، هو لا يَسْقُط في وهم برجوازيّ أخير: وهم الاعتقاد بوجود «فلسفة ماركسيّة». مع كون هذه الفكرة منتشرة لدى عدد من الماركسيّين أنفسهم. وهي فكرة لا يعوزها السند الفكري الجريء، بزعمهم أنّ ماركس (كنتُ لعدّة سنوات أتفق وهذه الفكرة الغلط^(٢)) قد أسّس علماً جديداً و«فلسفة» جديدة

(١) ألتوسير، «لينين والفلسفة»، م س، ص ٤٤-٤٥. «ليست الماركسيّة فلسفة پراكسيس جديدة)، بل ممارسة (جديدة) للفلسفة."

(٢) أنظر، مثلاً، «المادّيّة التاريخيّة والمادّيّة الديالكتيكيّة»: Cahiers marxistes-léninistes (العدد ١١، نيسان/ أبريل ١٩٦٦، ص ٩٧، ١١٣): "بتأسيسه هذا العلم الجديد (علم =

في الوقت نفسه. لكن هذه الفكرة لا تستقيم لدى النظر في الأمر عن كثب. إذ بينما ينطوي تاريخ العلم بالفعل على حالات «قطيعة»، ليس لقوام الفلسفة من تاريخ حقاً، نظراً إلى أنّ تاريخها المزعوم لا يعدو كونه تكراراً، بأشكال مختلفة، للوظيفة الوحيدة نفسها.

بالتالي، ماركس لم يؤسس فلسفة جديدة، بل تفكّر في الفلسفة الموجودة. هو مارس الفلسفة الموجودة فقط على نحو ثوري، معتمداً أطروحات تُعبّر عن المواقع الطبقيّة الثوريّة للبروليتاريا. لكن في هذه الحالة يكون من المشروع القول بأنّ ليس هناك، بأن من غير الممكن أن تكون هناك فلسفة ماركسيّة، بمعنى أن فلسفة ما، سواء أكانت قديمة، أو وسيطة، أو برجوازيّة، تتخذ شكل وجود خصوصي هو شكل النسقيّة: رأينا ماذا وراء هذه النسقيّة: من أجل دعم العمل على توحيد المقولات المكرّسة للمساعدة في توحيد الإيديولوجيا المسيطرة. وهذا في نهاية الأمر دافع طبقي يتدخل، دافع يخصّ المجتمعات الطبقيّة.

والحال، من اللافت أن يكون ماركس قد لزم الصمت حول الفلسفة. وكان محقّقاً من حيث المبدأ. كان يتوجّب أن يوضع [صراع الطبقات السياسي والعلمي (ت)] في المقام الأوّل بين أشكال الصراع الطبقي كافة. ولم يمارس ماركس الفلسفة إلّا في عمله العلمي والسياسي، ولينين فعل الشيء نفسه: بصمت، لكن فعلاً وبفعاليّة. لكن كان هناك أكثر، على ما أظنّ. إذا كان تشكّل الإيديولوجيا المسيطرة مرتبطاً، بطبيعة الحال، بالدولة وبسلطتها، فهناك علاقة وثيقة، يشي بها كلّ تاريخ الفلسفة، بين الدولة والفلسفة، بين الدولة والإيديولوجيا المسيطرة الموحّدة، وبالتالي بين الدولة ونسقيّة فلسفة الطبقات المستغلّة. والحال، يمكن أن يقال إنّ شكل النسقيّة هذا يمثل هو الآخر فخاً

= (التاريخ) أسّس ماركس، في الوقت نفسه، مجالاً نظرياً آخر، المادّيّة الديالكتيكية، أو الفلسفة الماركسيّة [...]، موضوع المادّيّة الديالكتيكية هو [...] تاريخ إنتاج المعارف كمعارف [...]، ثورة ماركس الفلسفيّة نقلت الفلسفة من حالة إيديولوجيا إلى حالة علم. "أنظر الرد على جون لويس، م س، ص ٥٥.

إيديولوجيًا للطبقة المسيطر عليها، كما تبرهن محاولة إنغلز البائسة في صدد المادة المتحركة، وأمثلة أخرى لا تني تتكرّر. إذا كان على فلسفة البروليتاريا أن تُقلد الفلسفة البرجوازية إلى حدّ أن تستعير منها شكل النَسَق، فستكون في خطر، بل هي فيه. ذلك أنّ شروط توحيد إيديولوجيا البروليتاريا لم تتحقّق بعد، إلّا في شكل كاريكاتوريّ، وحتىّ إن كانت متحقّقة فستكون المهمّة التاريخيّة التي تقع على عاتق البروليتاريا وقد باتت في السلطة أن تحطّم الدولة البرجوازيّة وأجهزتها، ثمّ أن تقود الدولة إلى زوالها. من هذا المنظور الثاني، لن يكون من المؤاتي أن تُمارس فلسفة نسقيّة لن يكون في إمكانها، على مستواها، طبعاً، إلّا العمل على تقوية الدولة. لذا يبدو لي من العدل أن يقال إنّّه لا يمكن أن توجد فلسفة ماركسيّة بالمعنى الكلاسيكي لكلمة فلسفة، وإنّ الثورة التي أتى بها ماركس في الفلسفة تكمن في ممارستها على نحو جديد، بما يتوافق مع طبيعتها الحقيقيّة، المعروفة عن طريق المادّيّة التاريخيّة، وفي الوقت نفسه بالوقوف في المواقع الطبقيّة للبروليتاريا.

XXVI

ينبغي مع هذا أن يُضاف إلى كلّ هذا التحليل تدقيقٌ مهمٌّ. ذلك أنّه إذا كان الشأن الخاصّ بكلّ فلسفة، بمقدار ما يُجنّدها الصراع الطبقي في صفوفه المتعارضة من أجل تشكيل الإيديولوجيا المسيطرة، هو إسهامها في توحيد الإيديولوجيا المسيطرة، إذا كان الشأن الخاصّ بكلّ فلسفة هو بالتالي أن تكون محدّدة في هذه الوظيفة بمنطقة إيديولوجيّة مهمّة بالنسبة إلى الطبقة الصاعدة أو المسيطرة، يبقى أنّ هذا التحدّد يحمل طابع حدوده الطبقيّة. من غير الممكن، أيّاً تكن الوسائل المستخدمة، الحيلولة دون أن يذهب الفكر إلى اعتبار فلسفة مثل الفلسفة البرجوازيّة، مبنية على قاعدة الإيديولوجيا القانونيّة البرجوازيّة وخاضعة للتحديد من هذه الإيديولوجيا، إنّما تكون مُعرّفة «في الحُكم الأخير» بدورها في الصراع الطبقي، وليس في إمكانها بالتالي الإفلات من تحدّد ذاتيّ، طبقيّ.

وبالالتفات إلى الفلسفة، أو الممارسة الجديدة للفلسفة وفُوق حاجة الطبقة العاملة إلى توحيد إيديولوجيا الصراع الطبقي، نجد أنفسنا، إذا صحّحت تعريفاتنا، أمام التحدّد نفسه. ستكون «ممارسة الفلسفة» الجديدة، شئنا أم أبينا، حتّى لو أتت الصيغة صادمة، شكلاً جديداً من «خادمة السياسة» البروليتاريّة. ونعرف كيف كان لوكاتش الشاب يتدبّر أمره في ذلك^(١): بتجهيز البروليتاريا بجوهر «كونيّ»، الأمر الذي أسفر عن التطابق المنتظر بين ذاتيّة البروليتاريا، من جهة، ومن الجهة الأخرى، كونيّة هذه الذاتيّة، وقد أصبحت بذلك موضوعيّة. لكنّ الماركسيّة لا يمكن أن تتفق مع حلّ مثاليّ من هذا القبيل. ذلك أنّها، الماركسيّة، في حقيقة الأمر، مجهزة بمبدأ الحلّ الماديّ

(١) التاريخ والوعي الطبقي: G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Minuit, coll. "Arguments", 1960.

المتوافق مع العلم الذي أسسه ماركس، علم شروط صراع الطبقات وأشكاله. إذ ما الجديد الذي جاء ماركس به في هذا الصدد؟ نظرية في الديالكتيك تربط ما بين مختلف مستويات الصراع الطبقي، نظرية تتيح بالتالي التفكير في ضرورة ما يجري داخل مختلف مستويات الصراع الطبقي، الاقتصادية، والسياسية، والإيديولوجية، والنظرية، وما بينها، وفي القوانين الموضوعية لهذا الصراع. وأعطانا، من بين ما أعطى، ما يتيح وضع مخطط لنظرية دور الفلسفة في الصراع الطبقي النظري، وفي نتائجه ومتساقطاته في الصراع الطبقي الإيديولوجي، وفي الإيديولوجيات الإقليمية والمحلية، وعبرها في مختلف الممارسات. وأتاح، أخيراً، رؤية كون الفلسفة، وقد أُلقيَ على عاتقها دور الصوغ النظري لتوحيد الإيديولوجيات الموجودة في إيديولوجيا مهيمنة، لا تُقرّر هذا الدور بنفسها، بل يأتي «الطلب» على أشكال هذا الدور من خارجها، من إيديولوجيا محدّدة من أجل ممارسة الطبقة المسيطرة والصراع الطبقي الذي تخوض.

يمكن أن نقول إنّ الفلسفة، ما قبل ماركس، كانت تقوم بدورها هذا دون أن تعرف الشروط التي تُحدّده: على غير هدى. ولما لم يكن لديها أية فكرة عن القوانين التي تحكمها «من وراء ظهرها»، كانت تعتقد أن لا «ظهر» لها، وكانت تتعرّف طبيعتها الخاصة باعتبارها وعيها لنفسها ليس إلّا، لما كانت تعتبره بمثابة «موضوع» لها ومآل: كشف الحقيقة، المعنى، الأصل، الغاية. وكانت تتفكّر في تاريخها الخاصّ باعتباره تاريخ أشكال هذا الكشف، مع مفارقة التوصل إليه دائماً، ودائماً معاودته مجدداً.

بقيام ماركس بتزويد مناظلي الصراع الطبقي العمالي بما لم يكن في الإمكان أن يعرفه لا الفلاسفة ولا السياسيون في أيّ مجتمع طبقيّ، يكون قد أعطى أولئك المناضلين، للمرة الأولى في التاريخ، سطوة نقدية على الفلسفة، ليست بفلسفية، إنّما علمية. وهو إذ قام بتعريفهم ما هو كنه الفلسفة، في الحكم الأخير، أي أنّها، وراء قناع من البحث عن الحقيقة أو كشفها، صراع طبقيّ في النظرية، إنّما وضع في أيديهم الوسائل التي توصلهم

إلى معرفة علميّة لدور الفلسفة كما لشروط تحدّد الممارسة الماركسيّة في الفلسفة بالإيديولوجيا السياسيّة البروليتاريّة، وعبر ذلك إلى تصحيح هذا التحدّد وتكييفه وفّق الغايات الاستراتيجية للصراع الطبقي العمالي.

إلا أنّ معرفة شروط وجود الفلسفة ودورها لا تؤدّي البتّة إلى أن يُستعاض عن الفلسفة بعلم شروط وجودها - مثلما أنّ معرفة قوانين الجاذبيّة لا تؤدّي إلى زوال الجاذبيّة. لكن، مثلما أتاحّت معرفة قوانين سقوط الأجسام التدخّل بمفاعيل الجاذبيّة، واكتشاف طرق تعطيلها، كذلك معرفة قوانين تحدّد الممارسة الفلسفيّة الماركسيّة بالإيديولوجيا السياسيّة البروليتاريّة تتيح، من حيث المبدأ، نقد مفاعيل هذا التحدّد، وتحويل وجهتها للإفلات من الآليّة العمياء الخاصّة بتحدّد ذاتيّ طبقيّ.

وهذا لا يجعل من الفلسفة علماً موضوعيّاً، إلاّ أنّها تستطيع الإفلات من الوقوع في الميل إلى الانطواء على النفس الذي تبديه الذاتية السياسيّة الطبقيّة في التجارب التاريخيّة الكبرى، كما تستطيع المساعدة أكثر فأكثر في تحرير الممارسات الاجتماعيّة.

لذا، في مرحلة تاريخيّة موسومة بأزمة الماركسيّة، لا يمكن استعادة الممارسة الماركسيّة في الفلسفة، إلاّ باستعادة علم قوانين الصراع الطبقي. إذ بافتقاد المساعدة التي تقدّمها نتائج هذا العلم الثوري، لم تعدّ الفلسفة الماركسيّة قادرة على التحكّم بتحدّدها السياسي، وهي واقعة في الذاتية الطبقيّة، التي، عندما يكون الوضع مُسيطرّاً عليه من قبل البرجوازيّة، كما هو الآن، تكون دائماً، رغم الاصطلاحات الماركسيّة التي لا تزال مرفوعة في الواجهة (أنظر: ستالين)، شكلاً من الذاتية الطبقيّة البرجوازيّة. يكفي اليوم أن يُطرح السؤال: إلى أين وصلت أمور الماركسيّة في الفلسفة إذا؟ لديكم، كي تتمكنوا من الإجابة: من جهة، أونطولوجيا وغنوصيولوجيا الفلاسفة السوفيّات، ومن جهة

أخرى، يسارية هذا الپتیبورجوا أو ذاك. لكن أين البروليتاريا في كل هذا المشهد؟ لا شيء عدا تصريحات.

أنتم، الذين قرأتم لتوكم هذه الصفحات، إعلموا أن هذه الممارسة الفلسفية الماركسية، المادية الديالكتيكية، التي تكلمت عليها، باستطاعتكم أن تجدوها في الأعمال النظرية والسياسية لماركس ولينين. وتجدونها كذلك في النضالات الجريئة والصعبة التي تخوضها الطبقة العاملة في مواقع صحيحة، المواقع نفسها التي يصعب كذلك صوغها والدفاع عنها. هذه الفلسفة التي تَظَلُّ، في كل الأحوال، نابضة بالحياة في هذه الكتب، نابضة بالحياة في هذه النضالات، تنقلها إلينا تقاليد هذه المعركة. ولسنا وحدنا في العالم.

لكن ينبغي أن تعلموا كذلك أنكم إن كنتم تُفَتِّشُونَ عن هذه التقاليد في التصريحات الرسمية لمعظم قادة الأحزاب الشيوعية، أو في تعبدات «الفلاسفة الماركسيين» الذين تعترف الأحزاب بهم، أو بالأحرى في دروس وكتب «أساتذة الماركسية اللينينية» في الاتحاد السوفياتي وفي البلدان الاشتراكية، فلن تجدوا إلا صورة كريك تورية. إنني لا أرشق أحداً بحجر. لكن النضالات الطبقيّة العملاقة في مرحلة سيطرة الإمبريالية قد أملت كمة الاشتراكية نحو الانحراف الستاليني. ولم تستطع الحركة العمالية وانشيوعية الأممية الخروج من هذه الأزمة التي لا مبرر لها، بعد الانتصار على الفاشية. إلا لقاء ثمن خيالي من انكفاء هائل نظري وفلسفي يمكن اعتباره، بلا مبالغة. كهزيمة.

لكن ينبغي أن تعلموا كذلك أن هزيمته الحركة العمالية ليست شبيهة بالهزائم العسكرية: ذلك أن الصراع الطبقي العمالي لا يتوقف، حتى في الهزيمة. إنه يتخذ ويتكر أشكالا جديدة. إنه ينبثق مجدداً من حيث لا أحد يتنظر انبثاقه، إنه يتواصل حتى في بلدان يبدو فيها خامداً تماماً. والدليل في ما يجري حالياً: ففي حين كون الماركسية مسحوقة بالإيديولوجيا البرجوازية.

في حين كون النظرية الماركسيّة قد «اُخْتَفَتْ» بالمعنى الحقيقي للكلمة، إذ بها تولد مجدّداً من النضالات الطبقيّة التي تُثيرها الإمبرياليّة في دُولها العظمى كما في بلدان «العالم الثالث»، ها هي تُسترجع شيئاً فشيئاً على أيدي أجيال جديدة من المناضلين، عمّالاً ومثقفين، يضعون اليد عليها، إذ إنهم بحاجة إليها، ولوضع اليد عليها، يشرون بالعمل مُعيدين اكتشاف النظرية الماركسيّة ومشتغلين عليها، ويستمدّون منها معارف جديدة، وطُروحاً جديدة، من شأنها أن تُوجّه ممارستهم السياسيّة والنظرية.

لكلّ الذين قد يساورهم الشكّ اليوم في شأن الفلسفة، لكلّ الذين قد يساورهم الشكّ في قدرة الماركسيّة على التدخّل في الفلسفة، ليس على نحوٍ عشوائي وذاتي، بل على نحوٍ صائب وفعال، أقول: انظروا إلى ما يجري من حولكم! انظروا كيف تجري الأمور بسرعة! انظروا إلى هذه النضالات حيث يخوض الشباب، مع الشيوخ جنباً إلى جنب، معارك تخرج النظرية الماركسيّة منها أكثر قوّة وشباباً! انظروا كيف تتصحّح أخطاء الماضي! انظروا أية آفاق تفتح أمامنا، وكم أنّ المستقبل قريب!

منخرط أنت في معارك صراع الطبقات العمّالي والشعبي؟ لا تنسَ: صراع الطبقات يحتاج إلى الفلسفة، «الصراع الطبقي في النظرية».

تريد أن تكون فيلسوفاً؟ لا تنسَ: الفيلسوف إنسان يخوض الصراع في النظرية، وعندما يدرك دوافع هذه المعركة الضروريّة، يلتحق بصفوف الصراع الطبقي العمّالي والشعبي.

لا تنسَ: ماركس، سنة ١٨٤٥، منكبّاً على تحبير بضعة سطور على ورقة. لم تكن سنة ١٨٤٨ قد لاحت في الأفق بعدُ، كان القمع الأكثر ظلامية مخيماً هناك. لم تكن النظرية الماركسيّة قد استقرّت على قاعدتها بعدُ. لكنّ ماركس كان قد أدرك، أقلّه، أنّه لا يستطيع تحقيق عملٍ علميّ، في التاريخ، إلّا بـ «تغيير الميدان»، إلّا بالانسحاب من المواقع الفلسفيّة الطبقيّة البرجوازيّة،

ليلتحقَ بمواقعَ نظريّة طبقيةٍ پروليتاريّة. من هناك كانت الـ«موضوعات حول فيورباخ»، وهذه الجملة الصغيرة، التي لا نزال نستمدّ منها الحياة: «لم تفعل الفلاسفةُ حتّى الآن سوى تفسير العالم على نحوٍ أو آخر: إنّما المطلوبُ تحويلُهُ»^(١).

تتمّوز/ يوليو ١٩٧٦

(١) «موضوعات حول فيورباخ»، م س، الموضوعة العاشرة، ص ٤٦٢. «لم يفعل الفلاسفة سوى أنّهم فسّروا العالم بطرق مختلفة: المهمّ هو تغييره.»

ملحق

لويس ألتوسير

«هل لأيّ كان أن يتفلسف؟»^(١)

في ربيع ١٩٥٧، أصدرت منشورات جوليارد لماذا هناك فلاسفة؟ الكتاب نصّ من تأليف جان-فرانسوا ريفل، عبارة عن مقالة نقدية؛ الطرح الأساسي فيها أن لم يعد للفلسفة، وقد حان أجلها، إلا أن تختفي من وجه العلوم والتحليل النفسي، ورتة الدور الذي كانت تتدبر أدائه، من قبل، كيفما اتفق. استدلل ريفل على ما ذهب إليه بالفقر الفاجع، وراء قناع من حذقة وظلامية، في الفكر الفلسفي، أو الذي يحسب نفسه كفلسفي، لدى هايدغر، ولاكان، ولافي-استروس، ومِرلو-بونتي، وسارتر، وغيرهم من المشاهير. أثار النصّ الهجائي بعض الردود. قيل إن لاكان، الذي استهدف المؤلف تخصيصاً ما نسبته إليه من «ملازموية» [نسبة إلى شعر ملازمه المغلق (ت)] [أهل الضواحي]، قد دغوس (بالمعنى الحقيقي للكلمة) لماذا هناك فلاسفة؟ ذات ندوة دراسية. وانتهم مِرلو-بونتي حديثاً له مع مادلين شابسال، في شباط / فبراير ١٩٥٨، كي يجلد الكتاب بما يعادل تقريباً ما تميز به لاكان من أناقة («هذا الكتاب يذكّر بالعروض الستالينية في فترة عزها»). وشنّ سارتر هجوماً، في محاضرة له ربما لم يلقها، على مثقف دعي «ليس بفيلسوف» ذهب إلى القول بأن «الفلاسفة لا يصلحون إلا طعاماً للكلاب». أما لافي-استروس فعين نفسه معلّم مدرسة لشرح على مدى صفحة كاملة لماذا «على ريفل الامتناع عن مناقشتي»^(٢).

(١) Cercle ouvert, "Chacun peut-il philosopher?" IXe conférence-débat, Paris, Éditions du Nef, janvier 1958, p. 13-16.

(٢) حول لاكان يمكن مراجعة ريفل، السارق في منزل فارغ: J.-F. Revel, *Mémoires*, Paris, =

رأى التوسّير الكتاب بعين مختلفة. كتب في رسالة إلى صديقة سنة ١٩٥٧: «هذا النوع من الوقاحة يعجبني». لا شك في أنّ «كايمَن» شارع أولم [إقرأ: «تمساح»، لقب، في اصطلاح طلاب دار المعلمين العليا، الواقعة في شارع أولم في باريس، كان يُطلق على الأستاذ المعيد، آنذاك، التوسّير نفسه (ت)]، كان يتذوّق مثل هذه الاستفزازات. فوق هذا كان رفل يومها صديقاً يزعم وإياه إطلاق سلسلة إصدارات من الأبحاث النقدية. لكنّ كتاب رفل، الذي لم يكن «كثير المتانة»، كما اعترف التوسّير في الرسالة نفسها، كان مَحْطَّ اهتمامه لداعٍ أساسي: مشاركته، على طريقته، إلهامه المضادّ للفلسفة. كيف، على وجه التحديد؟ ليحكم القارئ بنفسه. عُقدت في باريس، ٤٤ شارع رن، بتاريخ ٨ تشرين الأوّل / أكتوبر، ضمن سلسلة من محاضرات - مناظرات أحياها جاك نانته، من مجلّة «حلقة مفتوحة»، مناظرة حول كتاب لماذا هناك فلاسفة؟ شارك في هذه المناظرة، تحت عنوان «هل لأيّ كان أن يتفلسف؟»، فرانسوا شاتل، مورييس دُغنديّاك، لوسيان غولدمان، روبر مزراحى، جان فال. مداخلة التوسّير في المناقشة التي تلت المناظرة - لاقت «نجاحاً باهراً»، كما جاء في رسالة كتبها اليوم التالي - صدرت بعد شهرين في المجلّة. نورد هنا نصّها كاملاً.



أتساءل إن كان الموضوع، كما جرى طرحه، يَسْتَحِقُّ مثل هذه الإطالة في التوقّف عنده. هل لأيّ كان أن يتفلسف؟ أظنّ أنّ مزراحى مُحَقٌّ في قوله إنّ،

M. Chapsal, *Les* = 356. حول مرلو-بونتي، المقابلة مع م. شابسال، في: plon, 1997, p. 356
Merleau-Ponty, *Parcours deux*, وفي: *écrivains en personne*, Paris, Julliard, 1960
1951-1961, Lagrasse, Verdier, coll. "Philosophie", 2000, p. 285-301
C. Lévi-Straus, *Anthropologie* حول ليفي - ستروس، الأنثروبولوجيا البنيوية: *structural*, t. I, Paris, Plon, coll. « Agora/ Pocket », 1974 (1958), p. 397-401.
حول سارتر، نصّ محاضرته منشوراً للمرّة الأولى في مجلة *le Débat*، العدد ٢٩، آذار / مارس ١٩٨٤، ص ٢٩-٤٢.

J,-F. Revel, *Pourquoi les philosophes?*, Paris, Julliard, : نصّ رفل : 1957.

أيًا يكن تعريفنا للفلسفة، من البديهي ألا يكون التفلسف ممكنًا دون تحضير مسبق. فتعلّم التفلسف يضاهي تعلّم المشي في صعوبته. أظنّ مع ذلك أنّ في العروض التي تسنّى لنا سماعها، استُخلص عددًا من مسائل مهمّة عولجت.

المسألة الأولى هي مسألة لغة الفلسفة، أو ما أمكن تسميته، حسب تعبير ماركس، «الطائفة الفلسفية». أنّها مسألة مهمّة، لكنّها مسألة - سائر، ونسبيًا، مسألة مزيفة. بالفعل، هناك دائماً من يرى إظهار حقّ الفلسفة في امتلاك لغة تقنية. وتكمن المسألة في معرفة ما إذا كانت الفلسفة تملك الحقّ في اعتبار نفسها ميداناً متخصصاً. لا يبدو لي بالتالي أنّ مسألة الرطانة الفلسفية هذه يمكن أن تعالج في ذاتها، إنّما ينبغي إحالتها فوراً إلى ما يشكّل ما تحتاج إليه من تبرير، وشرعنة، أي حقّ الفلسفة نفسها في الوجود. هذه هي المسألة الأساسية التي تنبثق من هذه المناظرة، على ما يبدو.

أيًا تكن التحفّظات التي يمكن أن أبدوها - وسمعت هذا المساء الكثير ممّا قد أستطيع تبنيّه منها - حول كتاب رفل، فأنا أساساً أشاركه الإلهام الرئيسي في مؤلفه. أعتقد أنّ رفل قد تناول، على طريقته، وهي تخصّه، بموهبته الشخصية، مواربةً، مسألة تقع في صميم الاهتمامات المعاصرة، على رغم كونها قد أثّرت منذ أمد - إنها تعود إلى القرن الثامن عشر، كما بيّن كلّ من شاتل و غولدمان. تتحدّد المسألة، أساساً، في معرفة إن كان علينا التخلّص من الفلسفة، أقلّه من الفلسفة في جوهرها الأساس، في ما تدّعي كونه ويميّزها من الميادين الأخرى، من النشاطات الأخرى، من المواقف الروحية الأخرى، على غرار القول بأنّ علينا التخلّص من الدين.

هناك سلسلة من المواقف الروحية المختلفة في العالم، التي تدّعي كونها مبرّرة، مع أنّ هذا الادّعاء لا يجعلها فوق نقد، فوق اختبار للصفة التي تُبرّرها. عندما تُطرح مسألة معرفة إن كان في إمكان الفلسفة أن توجد، إن كانت موجودة، إن كان يحقّ لها أن توجد، فهذا طرحٌ لمسألة من قبيل المسائل التي أمكن طرحها في القرن التاسع عشر حول الدين: هل يحقّ له أن يوجد، أو ما

هي الصفات التي تُبرَّر ليس وجوده وحسب، بل كذلك طموحه إلى بقائه في الوجود مستقبلاً؟

أظنّ أنّ من المستحيل تقريباً أن تُطرح المسألة اليوم إلا في منظور تاريخي. إنّ نظرة بسيطة إلى التاريخ تُبيّن أنّ الصفات التي في استطاعة الفلسفة أن تدّعيها، والعلاقات التي تُقيمها مع ميادين مختلفة، إنّما تتغيّر حسب الأزمنة. غير أنّ ما يظهر أنّه الجوهرية في الفلسفة هو كونها تطلب تبريرها وفق ادّعاء أساسي واحد.

ما أقترحه، هو جهد لاستخلاص كُنه الفلسفة، وصفاتها إزاء نفسها. ومن المؤكّد أنّ رِفْل يمكن أن يساعد في هذا النقد ببيان أنّ الفلسفة تستولي على مسائل تأتيها من برا (خارج)، وأنها ليست سوى علم المسائل المحلولة. كيف يكون في إمكان الفلسفة إذاً، عندما تكون قد تخلّصت من كلّ غريب عنها في الأصل، عندما تكون في مواجهة نفسها، أن تتبرّر، وأن تتعرّف، وما هي الصفات التي تدّعيها دفاعاً عن نفسها؟

هناك طريقتان لمعالجة المسألة: محاولة حمّل الفيلسوف على الكلام، أو محاولة رؤية كيف يظهر خطاب الفيلسوف. إذا سألنا الفيلسوف، ونحن نحمله على الكلام، ما هي، في المحصلة النهائية، الصفات التي تُبرّر ادّعاءه، سيقول - وفق تقليد عريق، نجده لدى أفلاطون، أو ديكارت، أو كانط، أو هيغل، أو هوسرل، أو هايدغر - إنّه، في المقام الأوّل، ذلك الذي يتساءل عمّا يكون المعنى الأصليّ للأشياء. يعرف الفيلسوف دائماً، على وجه التقريب، ما الأصل الجذريّ للأشياء. فهو، بتأمّل يغوص إلى جذور المعاني الموجودة كافة، يتوصّل إلى أصل المعاني الممكنة كافة، والمعاني الموجودة كافة. إنّّه، في الحقيقة، ذلك الذي يعرف ما لا يعرفه الآخرون، ويعرف المعنى الحقيقي لما يعرفه الآخرون، معنى المعنى الذي توصّل إليه الآخرون، معنى البادرات التي يقوم بها الآخرون، معنى الأفعال التي ينصرف إليها الآخرون: إنّ ذلك الذي يدّعي، على نحو ما، امتلاك فعل ولادة الحقيقة، في منشئها الأصلي

نفسه. وسواء أكان أفلاطونياً أو أصبح ذلك الموسوعي الذي عرف التاريخ العديد من أمثاله، أم لم يكن متحسّساً لضرورة إجمال التجربة الإنسانيّة، يظلّ دائماً ذلك الذي يحاول أن يكتشف من المنشأ معنى كلّ ما له معنى. هذا ما يمكن أن يكون، في الواقع، دفاع الفيلسوف عن الفلسفة.

أود الآن أن أطرح المسألة على نحو آخر، فأسأل كيف يظهر تبرير الفيلسوف هذا لنفسه. أود طرحها من منظور أكثر تاريخيّة. وسأقول هنا أشياء عامّة جدّاً تتطلّب تبريراً في التفصيل. وأرجو ألا أضدم حساسيّة من يسمعونني. سواء أتعلق الأمر بأفلاطون، أو ديكارت، أو كانط، أو هيغل، أو هوسرل، أو هايدغر، يبدو لي أنّ الفيلسوف، عندما يُعرّف نفسه عبر هذا الادّعاء، يجد نفسه في الواقع في وضع ملتبس ومتناقض. قال السيد جان فال هنا، مستنداً إلى مالرو، إنّ الفئان يُعرّف نفسه بالنسبة إلى فئانين آخرين، والشاعر بالنسبة إلى شعراء آخرين. إلّا أنّ المدهش لدى الفلاسفة، أقلّه لدى كبار الفلاسفة، أنّهم يُعرّفون نفسهم عمليّاً - ويُدرّكون ذلك جزئياً - بالنسبة إلى فلسفات يرفضونها. وبتعبير آخر، هذا الجهد الذي نبذله الساعة، بمقدار كونه يُبذل في محاولة منّا للتخلّص من الفلسفة، هو جهدٌ بذله جميع الفلاسفة الكبار في التاريخ. نرى أفلاطون يحاول تصفية فلسفة تبدو له كخطر داهم، فلسفة السفسطائيّين، أصحاب النزعة الذاتية في زمنه: ويحاول ديكارت التخلّص ممّا يسمّيه الماورائيّة المزيّفة، ماورائيّة المدرسيّين: ويحاول كانط تطوير نقد متكامل للماورائيّة، إلخ. ونحن، بهذه الصفة، لسنا إلّا ورثتهم، نتبّع الإلهام نفسه، ونواصله.

لماذا يشعر الفلاسفة بالحاجة إلى التخلّص من الفلسفات الموجودة؟ لأنّهم يعتبرونها أخطاراً داهمة من نواحٍ معيّنة، مسيئة إلى قضايا معيّنة راهنة، قضايا معيّنة ذات أهميّة تاريخيّة. فسواء أكان الأمر يتعلّق، في زمن أفلاطون، بتكوين فكرٍ موضوعيّ، أم يتعلّق مع كانط بالدفاع عن فيزياء نيوتونيّة أو بتكوين حلّ الموضوعيّة الذي ستتطوّر فيه العلوم الطبيعيّة، أم مع هوسرل بمكافحة

النزعة الذاتية التي كانت في نهاية القرن التاسع عشر (غداة أزمة الفيزياء) تُهدّد مجمل علوم الطبيعة وعلوم الإنسان، نرى الفلاسفة مأخوذِينَ بمحاولة التخلّص من فلسفات تبدو لهم خطراً يهدّد مستقبل الإنسانية.

هنا إذاً، تقع المأساة الرئيسيّة الخاصّة بالمسألة الفلسفيّة: بالتحديد حين يحاول الفيلسوف الكبير التخلّص من الفلسفة، كي يتخلّص من الخطر (أي كي يكون وقياً للغاية التي تشغلنا)، يكون حينئذٍ في صدد تأسيس فلسفة. نأخذ مثلاً كانط أو هوسرل. في ما خصّ كانط، نرى جهده، في محاولته الإفلات من نزعة تجريبيّة نسبيّة، يُفضي، في الواقع، إلى خوض الصراع ضدّ شكل من الإيديولوجيا يبدو له مهدّداً، لكنّ كانط لا يتمكّن من الاضطلاع بهذا الصراع إلّا بشرط تأسيس فلسفة، أي بالرجوع إلى ما يكمن، في نظره، في منشأ كلّ دلالة وكلّ موضوعيّة. يبدو لي أنّ لسعي الفيلسوف الكبير إلى التخلّص من الفلسفة مقابلاً ملازماً بالضرورة هو اللجوء إلى ما نسمّيه الفلسفة. الفيلسوف الذي يريد، في هذه المعركة، تدمير الفلسفة، يلجأ، على نحو ما، إلى ما لا مناص من تسميته بعالم فلسفيّ خلفيّ، أي أنّه يخرج من هذا العالم، الذي يكون بمثابة بيضة. إنّهُ يرى البيضة من برّا (من خارج): يخرج منها ليعلن أنّها بيضة، وأنّ على هذا النحو يكون معنى هذه البيضة التي خرج منها، وسيعلنه. يبدو لي أنّ هذه المسافة التي يتّخذها الفيلسوف، بالنسبة إلى الدلالات التي يرمي إلى تأسيسها، تدخّل تماماً في تكوين جوهر الفلسفة نفسه.

وأظنّ أنّ الفيلسوف، بالنظر إلى أنّني استخدمتُ كلمة تأسيس، يعيش ضمن الشعور بأنّه مضطّر، كي يبرّر قضية يريد الدفاع عنها، إلى أن يخرج من الحقل الذي تظهر هذه القضية فيه، أي من العالم الذي فيه يُدافع عن هذه القضية وفيه تُهاجم، فيبدو له أنّ من الضروريّ أن يتّخذ إزاء هذا العالم نوعاً من مسافة بدنيّة. لذا نرى عند كبار الفلاسفة هذه المعركة المزدوجة دائرة، في الوقت نفسه كمعركة تدمير وكمعركة تأسيس.

المسألة التي تُطرح علينا هي التالية: هل يمكن استعادة التقاليد الفلسفيّة

هل لأيّ كان أن يتفلسف؟

الكبرى، التقاليد النقدية، المدمّرة لإيديولوجيات زمننا الراهن، دون أن نوّس مجدّداً فلسفة - على أنّ يكون معنى فلسفة محدّداً بدقّة هذه المرّة - دون اللجوء إلى هذا النوع من نقطة منكفئة في وقت واحد في الزمان والمكان، تكون بالنسبة إلى الفيلسوف الأصل لكلّ ما سيكون من الممكن التعبير عنه والأساس لكلّ ما سيكون من الممكن تأكيده؟ هل أنّ في إمكاننا أن نرفض الفلسفة دون أن نوّس واحدة؟

يبدو أن الرأي المستخلص حول هذه النقطة هو أنّ الفلسفة قد أدّت دورها في ما يتعلّق بعلوم الطبيعة، وأنّ علوم الطبيعة قد أفلتت من الفلسفة. لكنّ الوضع يختلف بالنسبة إلى العلوم الإنسانية: قال غولدمان بحقّ إنّ نمط العلاقات الاجتماعية القائم لا يسمح بظهور حالة ذهنية تُغني عن المجابهة. أوّدهنا، دون ادّعاء حلّ المسألة، أن أورد مثلاً ماركس، وهو تحديداً من حاول أن يدمّر الفلسفة حيث كانت تبدو في أكثر حالاتها نبضاً بالحياة، في ميدان العلوم الإنسانية. نصوص ماركس حول نهاية الفلسفة ذائعة الشهرة. أعلن ماركس ضرورة إنهاء الفلسفة في الأساسي من ميادين العلوم الإنسانية، ميدان التاريخ تحديداً. ليس هذا ما يهمّ، بقدر ما تهمني، بالأحرى، في الحقيقة، الطريق التي اتّبعتها ماركس للتوصّل إلى ذلك. وهذه الطريق نعرفها، إنّها طريق أعمال ماركس الشاب، التي فيها تحرّر من تأثير هيغل وفورباخ، وصولاً إلى نضجه الفكري.

اتّضح لماركس، في شأن العلوم الإنسانية، أنّ كلمة فلسفة، أي هذا الادّعاء بإدراك مقصد التاريخ - فالكلام يدور هنا على التاريخ - إنّما تعني في آخر الأمر، لدى الفيلسوف، تطابقه مع أوام حقة ما حول نفسها، أي مع إيديولوجيا ما مهيمنة. والكلمة تعني، بمتهى الدقّة لدى ماركس، إنهاء الفلسفة في ميدان التاريخ بنقد للإيديولوجيات الموجودة، ولارتباطاتها مع الهيئة التاريخية المدروسة، نقداً لا يكون ممكناً إلاّ انطلاقاً من تشكّل نظرية علمية عن التاريخ. هذه المحاولة التي قام بها غولدمان في ميدان خاصّ،

شرع ماركس بها في شأن هيغل. قام بنقد الفلسفة التي ترعرع في كنفها، وتحرّر منها. كان لشعار «إنهاء الفلسفة»، بالنسبة إليه، هدف محدّد ببالغ الدقّة ولملموس، فهو شعار لم يكن له معنى عدا التطابق مع علم تاريخي يتيح له وضع نظرية للفلسفة.

في حال طرّح السؤال: ماذا سيحلّ بالفلسفة؟ أعتقد أن في الإمكان، على أيّ حال، أن تُسندَ إليها مهمّة أن تصبح تاريخاً للفلسفة، ليس بالمعنى الذي يفهمه الفلاسفة الكلاسيكيون، بل بالمعنى الماركسي، حيث يقوم التاريخ هذا على التساؤل ابتداءً من أيّ حين تولد فلسفة، وتتطوّر، وتموت.

المحتويات

| | |
|----|-----------------------------|
| ٧ | تقديم |
| ٣٣ | أن تكون ماركسيًا في الفلسفة |
| ٣٥ | حمار غروشا |

شكل العرض ٤٣ ← شعبي ٤٤

اللغة الفلسفية
 ≠ اللغة الدارجة ٤٥
 المقولات ٤٦

البداء ٤٧
 ديكرات
 (بداية مطلقة) ٤٨
 هيغل
 (ليس من بداية مطلقة) ٥٢
 الأصل / الغاية ٥٤ و ١٠٥

سيرورة بلا ذات ٥٥ و ٥٨-٥٩

- الخيال الفلسفي (مثالي) ٤٨ }
الحقيقة المطلقة ٥٦ }

مثالية / مادية ٥٧

أسئلة / مسائل ٦٠

فلسفة / علم ٦٠

- لكل علم موضوع (محدود) ٦١ }
قارة ٦١ }
استغلال الفلسفة للعلوم ٦٤ }
التجهيز النظري (البرهنة) ٦٩ }
الاختبار ٧٠ }

- ليس للفلسفة موضوع ٧١ }
الكل ٧٣ }
علم تصنيف الأحياء }
(النظام) ٧٦ }

- الأطروحة ٧٨ }
الحرب الفلسفية ٨٠ }
التدخل ٨٤ }

- الصوابية ٨٧ }
التدقيق ٨٨ }

الحقيقة ٩٢

سبينوزا ٩٣

| | | |
|--------------------|-----|---|
| نظرية المعرفة | ٩٤ | } |
| الذات/ الموضوع | ٩٤ | |
| إزدواج الحقيقة | ٩٦ | |
| الضمانة | ٩٨ | |
| كلّ شيء حسن | ٩٨ | |
| التأسيس | ١٠١ | |
| المعرفة | ١٠٦ | } |
| العملي/ النظري | ١٠٧ | |
| المثالي | ١٠٧ | |
| الفلسفة المادّية | ١٠٩ | } |
| تاريخ الفلسفة | ١٠٩ | |
| أفول نظرية المعرفة | ١١٣ | } |
| الوضعية | ١١٦ | |
| الأحادية | ١١٩ | } |
| الانعكاس | ١٢٠ | |
| التوازي | ١٢١ | |
| هيغل | ١٢٢ | |

| | |
|---------------------------------------|-----|
| ماركس | ١٢٤ |
| أولّية الممارسة | ١٢٥ |
| الاختبار ١٢٧ / المفهوم | ١٢٨ |
| سيرورة المعرفة | ١٢٩ |
| (بلا ذات ولا غاية، بلا ذات ولا موضوع) | |
| موضوع المعرفة | ١٣١ |
| (سبينوزا / ماركس) | |
| الأبدية | ١٣٥ |

| | |
|-----------------------------------|--------------|
| من الغنوصيولوجيا إلى الأونطولوجيا | ١٣٧ |
| الكائن | ١٣٧ |
| الوجود | («هكذا») ١٣٨ |
| العدم | ١٤٣ |

| | |
|------------------------------------|-----|
| غنوصيولوجيا وأونطولوجيا ماركسيّتين | |
| (الاتحاد السوفيّاتي) | ١٤٤ |
| الجمود العقائدي | ١٤٥ |
| النظام | |
| (النظام الكروي) | ١٤٩ |

| | |
|--------|------------|
| كانط | ١٥٠ |
| روسو | ١٥٠ |
| هيجل | الحدّ ١٥٢ |
| هايدغر | ١٥٣ |
| درّيدا | الهامش ١٥٤ |

الذات ١٥٧

أفلاطون ١٦١

أرسطو (ماهية) ١٦١

طبيعة ١٦٥

الله ١٦٧

الرواقيون

(منطق جديد انطلاقا من الوقائع) ١٧١

إبيقورس (كلينامن) ١٧٢

الذات الحقوقي ١٧٦

كانط ١٧٩

سبينوزا (الله) ١٨١

هيجل (عمل السلبي) ١٨٤

ماركس ١٨٨

أولية الممارسة على النظرية ١٨٩

الانحياز (الموقف الحزبي) ١٩٠

الجهة الفلسفية ١٩١

أولية المادة على الفكر الجدلي ١٩٣

(قوانين الديالكتيك) ١٩٥

النظرية العلمية غير الفلسفية عن الفلسفة ١٩٨

صراع الطبقات ١٩٨

الدولة ٢٠١

غرامشي (أجهزة إيديولوجية/ أجهزة إيديولوجية تبع الدولة) ٢٠٢

الإيديولوجيا ٢٠٥

الإيديولوجيا المسيطرة ٢٠٨

| | |
|---|-----|
| العلم | ٢١١ |
| الفلسفة الأصول | ٢١٤ |
| (ترقيع) | ٢١٤ |
| - الوظيفة الإيديولوجيّة (السياسيّة) للفلسفة | ٢١٤ |
| أفلاطون | ٢١٦ |
| الفلسفة البرجوازيّة | ٢١٨ |
| النسق | ٢٢١ |
| - فلسفة العلميين العفويّة | ٢٢٢ |

| | |
|------------------------------|-----|
| الفلسفة المادّيّة الماركسيّة | ٢٢٣ |
| (ليس من فلسفة ماركسيّة) | |
| - ممارسة جديدة للفلسفة | ٢٢٥ |

ملحق

| | |
|--|-----|
| لويس ألتوسّير، «هل لأيّ كان أن يتفلسف؟». | ٢٣٧ |
|--|-----|

هذا الكتاب

يصدر كتاب التوسير «أن تكون ماركسياً في الفلسفة» بعد انقضاء ربع قرن تقريباً على وفاة المؤلف، سنة ١٩٩٠. كانت مخطوطة الكتاب منجزة قبل عقد ونصف العقد تقريباً من رحيل صاحب «قراءة رأس المال»، وقبل نصف عقد من الفاجعة التي وضعت حداً لمسيرته الباهرة، والمثيرة للجدل، في الفكر الماركسي الفلسفي، عدا ومضة أخيرة، خلال العقد الفاصل بين الفاجعة والوفاة، كانت أساساً لـ «اكتشاف» التوسير آخر، أو «التوسير الأخير» الذي قامت محاولات لوضعه في تعارض مع التزامه الثوري السابق.

«أن تكون ماركسياً...» واحد من أعمال «بعد الوفاة» التي تدعم الـ «اكتشاف». ويقترن الكتاب، في تاريخ كتابته كما في تاريخ إصداره، وبالنسبة إلى القارئ الفرنسي والعربي على السواء، مع صدور توأمة «تأهيل إلى الفلسفة للذين ليسوا بفلاسفة».

يعطي التوسير الكتابين شكل «manuel»، وفق تعبيره، وهو شكّل إعادة كتابة تاريخ الفلسفة على نحو تعليمي يفيد كتلخيص وافٍ، وذلك كتمهيد، على مرحلتين، لتقديم أطروحة «التوسير الأخير». ومن زاوية النظر هذه، ترمي إعادة كتابة التاريخ إلى نوع من «إعادة تأسيس» تأتي كخروج من «أزمة» وكتتويج لمسيرة...

المؤلف

لويس التوسير كان واحداً من أكثر الشخصيات الفكرية الفرنسية نفوذاً في النصف الثاني من القرن العشرين. من أبرز أعماله المنشورة عزلة مكياثيلي (١٩٩٨)، مونتسكيو، السياسة والتاريخ (٢٠٠٣)، في إعادة الإنتاج (٢٠١١)، قراءة رأس المال (٢٠١٤)، تأهيل إلى الفلسفة لمن هم ليسوا بفلاسفة (٢٠١٤)، كلها أعمال ترجمت في العالم أجمع واستثارت فيه الوافر من التعليقات.

ISBN-13: 978-614-432-956-6



CNL
CENTRE
NATIONAL
DU LIVRE

9 786144 329566